Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
Sekcja Ewangelicka
Katedra Teologii Systematycznej

Mateusz Osęka

# Fenomen sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Dietricha Bonhoeffera

Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego

Warszawa 2006

Christliche Theologische Akademie in Warschau
Evangelische Abteilung
Lehrstuhl für die systematische Theologie

Mateusz Oseka

# Das Säkularisierungsphänomen in der theologischen Reflexion des späten Dietrich Bonhoeffers

Die unter Leitung von Prof. Dr. habil. Tadeusz J. Zielinski geschriebene Magisterarbeit

Warschau 2006

Christian Theological Academy in Warsaw
Protestant Section
Chair of Systematic Theology

Mateusz Oseka

# The Phenomenon of Secularization in the Theological Reflexion of older Dietrich Bonhoeffer

Master's thesis under the supervision of Prof. Tadeusz J. Zielinski

Warsaw 2006

Christiana Theologica Academia in Varsovia
Sectio evangelica
Cathedra Systematicae Theologiae

Mateusz Oseka

**Phaenomenon secularisationis in theologica reflexione veteris Dietrichi Bonhoefferi**

Magistri opus sub cura Professoris
Tadeusz J. Zielinski

Varsoviæ 2006

**Mateusz Osęka, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie**

**Oświadczenie**:

Ja niżej podpisany oświadczam, że przedkładana praca dyplomowa pt. *Fenomen sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Dietricha Bonhoeffera* została napisana przeze mnie samodzielnie. Jednocześnie oświadczam, że ww. praca nie narusza praw autorskich w rozumieniu ustawy z dnia 4 lutego 1994 roku o prawie autorskim i prawach pokrewnych (Dz. U. nr 24, poz. 83 z późn. zm.) oraz dóbr osobistych chronionych prawem cywilnym. Ww. praca nie zawiera danych i informacji uzyskanych w sposób niedozwolony. Niniejsza praca dyplomowa nie była wcześniej podstawą żadnej innej urzędowej procedury związanej z nadaniem dyplomów wyższej uczelni lub tytułów zawodowych.

Warszawa, dnia 30 maja 2006.

Mateusz Osęka

**Spis treści**

## Inhaltsverzeichnis

**Contents**

**Index**

**Wykaz skrótów**

| | |
|---|---|
| BSELK | *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* t. 1-2, 2. zm. wyd., Göttingen 1955 |
| CA | *Confessio Augustana* [w:] BSELK |
| ChAT | Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie |
| CIC | *Codex iuris canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, tłum. zespół, Poznań 1984 |
| DBGS | D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, t. 1-6, red. E. Bethge, München 1958-1974 |
| DBW | D. Bonhoeffer, *Werke*, t. 1-16, red. E. Bethge et al., Berlin-München 1987 |
| E | D. Bonhoeffer, *Ethik* [w:] DBW, t. 6 |
| EKD | Evangelische Kirche in Deutschland |
| FC | *Formula Concordiae* [w:] BSELK |
| GEORGES | K. E. Georges, *Lateinisch-Deutsch Ausführliches Handwörterbuch*, red. 8. zm. wyd., Berlin 2002 |
| GK | M. Luther, *Der grosse Katechismus* [w:] BSELK |
| HKGA | F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, t. 1-5, red. C. Koch, K. Schlechta, München 1933-1942 |
| KGA | F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe,* t. 1-, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin-New York 1982 |
| KK | M. Luther, *Der kleine Katechismus* [w:] BSELK |
| KSA | F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, t. 1-15, red. G. Colli, M. Montinari, 2. zm. wyd., Berlin- New York 1988 |
| LC | *Liber Concordiae* [w:] BSELK |
| LUTHER-GW | M. Luther, *Gesammelte Werke*, t. 1-10, red. K. Aland, Berlin 2002 |
| LWB | Lutherischer Weltbund |

| | |
|---|---|
| LXX | *Septuaginta*, red. A. Rahlfs, t. 1-2, 5. wyd., Stuttgart 1952. |
| n.e. | naszej ery |
| NT | Nowy Testament |
| PG | *Patrologia Graeca*, red. J. Migne, t. 1-161, Paris 1857-1866 |
| PL | *Patrologia Latina*, red. J. Migne, t. 1-217, Paris 1878-1890 |
| p.n.e. | przed naszą erą |
| RELIGIA | *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-10, Warszawa 2001-2003 |
| RGG | *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. K. Galling, t. 1-6, 3. zm. wyd., Tűbingen 1957-1966 |
| ST | Stary Testament |
| StockholmNB | Biblioteka Narodowa w Sztokholmie |
| s. v. | sub voce |
| TRE | *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Krause, G. Müller, t. 1-35, Berlin-New York 1977-2003 |
| WA | M. Luther, *Werke,* t. 1-64, red. zespół, Weimar 1883-1990 [Weimarana] |
| WE | D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Hamburg 1974 |

Cytaty hebrajskie ze ST pochodzą z: *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* 2. zm. wyd., Stuttgart 1977. Greckie cytaty z NT pochodzą z: *Novum Testamentum Graece,* [Nestle – Aland], 27. zm. wyd., Stuttgart 1998. Cytaty biblijne w języku polskim pochodzą z: *Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, 3. wyd., Warszawa 1979, o ile nie zaznaczono inaczej. Sigla ksiąg biblijnych pochodzą z wykazu skrótów biblijnych zamieszczonych w dziele: M. Uglorz, *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa,* Warszawa 1999, s. 7-8. Skróty niemieckie i angielskie ksiąg biblijnych w rozdziałach 5 i 6 pochodzą odpowiednio z: *Die Bibel nach der Űbersetzung Martin Luthers mit Apokryphen,* [revidierte Fassung von 1984, zmieniona edycja z 1984 roku], Stuttgart 1985, s. XIII; i *New Dictionary of Theology,* red. S. Ferguson, D. Wright, Leicester-Downers Grove/Illinois 1998, s. XII. Teksty greckie są cytowane bez znaków

diakrytycznych. Teksty hebrajskie są podane zgodnie z zapisem nowohebrajskim[1]. W słowach łacińskich ortografia została uwspółcześniona, a w cytatach niemieckich podjęto próbę dostosowania ortografii do nowych zasad niemieckiej pisowni z dnia 1 lipca 1996. Podkreślenia autora są dokonywane <u>w taki sposób</u>. Wszystkie przetłumaczone cytaty obcojęzyczne, jeśli nie zaznaczono inaczej, przełożył na język polski autor niniejszej pracy. Oprócz tego starał się on podać polskie wydanie (= wyd. pol.) cytowanego dzieła, o ile takie istniało w chwili pisania niniejszej pracy i o ile je odnalazł w bibliotekach. Terminy „ewangelicki", „luterański", „reformowany", „unijny" i „staroprotestancki" są używane według przyjętego schematu[2].

# 1. Wstęp

## 1.1. Cel pracy

Zadaniem niniejszej pracy magisterskiej (*ratio studiorum et operis*) jest ukazanie (*prospectus*), jak współczesna teologia ewangelicka niemieckiego obszaru językowego rozumie fenomen sekularyzacji (*Säkularisierungsphänomen*)[3] w kontekście refleksji teologicznej Dietricha Bonhoeffera (1906-1945) w jej późnym stadium (1939-1945). Tezą (*thesis*) niniejszej pracy jest zdanie: refleksja teologiczna późnego Bonhoeffera jest kontynuacją paradygmatu teologii ewangelickiej zwanego paradygmatem otwartości na świat (*Weltoffenheitsparadigma*). Teologia ewangelicka uzasadnia (*begründen*) pozytywny stosunek do *saeculum* za pomocą różnych przesłanek (*praemissae; Vordersätze*). Wspólne jest jednak to, iż owa legitymizacja (*Legitimierung*) jest bezwarunkowa (*unbedingt*), tzn. niezależna od działań ludzkich (*extra nos*). Ów paradygmat występuje nadal w teologii ewangelickiej, mimo historycznych zmian

[1] Zob. *Nowy słownik polsko-hebrajski, hebrajsko-polski*, red. A. Klugman, 3. wyd., Warszawa-Tel Awiw 1999, s. V-X.

[2] Przymiotnik „luterański" odnosi się do tradycji luterańskiej; przymiotnik „reformowany" do szeroko rozumianej tradycji reformowanej; przymiotnik „unijny" odnosi się do unii staropruskiej i jej teologicznych konsekwencji; sam przymiotnik „ewangelicki" bez dalszego dopowiedzenia podkreśla elementy wspólne między tradycją luterańską i reformowaną. „Staroprotestantyzm" (*Altprotestantismus*) oznacza w niniejszej pracy luterańską ortodoksję, mimo iż w niemieckim obszarze językowym używa się tego terminu dla określenia ortodoksji luterańskiej i reformowanej; zob. C. Frey, *Repetitorium der Dogmatik. Für Studierende der Theologie*, 7. zm. wyd., Waltrop 2000, s. 17.

[3] Pojęcie »fenomen sekularyzacji« ma za zadanie wskazywać na multiperspektywiczność tego zjawiska i różnorodność propozycji definicyjnych.

w jej chrystologii, hamartiologii, eschatologii i innych działach teologii mających bezsprzecznie wpływ na jej ogląd świata (*Weltanschauung*)[4].

### 1.2. Zakres pracy

Przez refleksję teologiczną późnego Bonhoeffera rozumie się myśli zawarte w *Widerstand und Ergebung*[5] i *Ethik* (1939-1943)[6]. Inne dzieła Tegelczyka[7] bierze się pod uwagę o tyle, o ile odnoszą się *explicite* bądź *implicite* do badanego zagadnienia[8]. Rozdział 2 został pomyślany jako nakreślenie tła fenomenu sekularyzacji poprzez analizę pojęcia *saecularisatio* i omówienie stosunku teologii ewangelickiej do *saeculum* na przestrzeni dziejów, tzn. od Reformacji poprzez staroprotestantyzm, Oświecenie i kulturowy protestantyzm do współczesności.

### 1.3. Literatura przedmiotu

Literatura do *locus saecularisationis*, szczególnie z niemieckiego obszaru językowego, jest bogata. Teologia luterańska była od początku świadoma, że Reformacja przyczyniła się do postępu cywilizacyjnego[9]. Stosunek Lutra do *saeculum* został omówiony w pracach Karla Holla[10] i Wernera Elerta[11]. Ortodoksję luterańską omówiono w podręczniku dogmatyki Adolfa Hoeneckego[12] i podręczniku historii dogmatów Roberta Preussa[13]. Ze względu na wzajemną bliskość (*communio*) teologii luterańskiej i filozofii w epoce Oświecenia właściwe są w tym miejscu opracowania z zakresu historii filozofii europejskiej, a także

---

[4] O korelacji między eschatologią a etyką zob.: H. Ulrich, *Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher*, München 1988, *passim*.
[5] WE.
[6] E.
[7] Tegelczyk oznacza Bonhoeffera.
[8] Tzw. *Fragmenty z Tegel*, literackie dzieło Bonhoeffera, nie zawiera myśli odnoszących się *explicite* do fenomenu sekularyzacji; zob. D. Bonhoeffer, *Fragmente aus Tegel* [w:] DBW, t. 7.
[9] Teologowie luterańscy podkreślali to często polemicznie przeciw ówczesnemu rzymskiemu katolicyzmowi; zob. G. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [4, 3, 2] [w:] idem, *Sämtliche Werke*, [Jubiläumsausgabe; wydanie jubileuszowe], t. 11, red. H. Glockner, 3. wyd., Stuttgart 1949, s. 519-536; wyd. pol. idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
[10] K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1 *Luther*, Tübingen 1932.
[11] W. Elert, *Morphologie des Luthertums,* t. 1-2, München 1931-1932.
[12] A. Hoenecke, *Evangelical Lutheran Dogmatics*, t. 1-, tłum. zespół, Mequon/Wisconsin 1982-.
[13] R. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism,* t. 1-2, St. Louis 1970-1972.

dzieło Emanuela Hirscha z pogranicza historii teologii i historii idei[14]. Jeśli chodzi o kulturowy protestantyzm i współczesność, to pomocne są podręczniki historii teologii[15]. Literatura do rozdziałów poświęconych Bonhoefferowi jest wyjątkowo bogata[16] (zob. 5.2).

### 1.4. Metoda

Bonhoefferowi nie było dane opracować systemu, dlatego konieczne jest rekonstruowanie jego modelu sekularyzacyjnego. Rekonstrukcja owego modelu i nakreślenie stosunku teologii ewangelickiej do *saeculum* na przestrzeni dziejów noszą w niniejszej pracy cechy idealnej typizacji (*Idealtypen*) w sensie weberowskim[17]. Współcześnie wyróżnia się różne typy modeli sekularyzacyjnych (*Säkularisierungsmodell*)[18]. Podstawową klasyfikacją modeli sekularyzacyjnych jest klasyfikacja ze względu na metodologię. Dlatego mówi się o modelach teologicznych, socjologicznych[19], psychologicznych, historycznych[20], et al. Dyskutowana jest możliwość istnienia modeli interdyscyplinarnych[21]. Skomplikowane wydaje się „przekładanie" języka nauk empirycznych (np. socjologii) na obszar nauk nieempirycznych (np. teologii czy filozofii)[22]. Znacząca liczba „konfliktów" między modelami zdaje się być „konfliktami pozornymi",

---

[14] E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* t. 1-5, Gütersloh 1949-1954.

[15] M. in.: W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997.

[16] Zob. np. *Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer*, red. E. Feil, B. Fink, Gütersloh 1998; E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, Berlin 1977, s. 400-422; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała 2003, s. 130-142; *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, [Veröffentlichungen über Dietrich Bonhoeffer in der DDR], red. A. Schönherr, W. Krötke, Berlin 1985, s. 208-211; G. Krause, *Bonhoeffer* [w:] TRE, t. 7, s. 65-66; E, [Nachwort der Herausgeber], s. 413-456; *ibidem*, [Literaturverzeichnis; c) Auswahlbibliographie zur »Ethik«], s. 487-490.

[17] Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, [XIII,4], nowe wyd., Warszawa 2002, s. 465-466; J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, [XII], 3. wyd., Warszawa 1969, s. 340-346.

[18] Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja* [w:] RELIGIA, t. 9, s. 63-66; A. Wójtowicz, *Socjologia religii* [w:] *ibidem*, t. 9, s. 99-105; J. Beckmann, *Säkularisierung/Säkularisation* [w:] *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, red. A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, Freiburg im Breisgau 2003, s. 352-355.

[19] Zob. M. Grabowska, *Sekularyzacja* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. zespół, Warszawa 2002, s. 21-28.

[20] Zob. W. Pannenberg, *How to Think About Secularism*, „First Things" 1996 nr 64, s. 27-32; wyd. pol. idem, *Jak myśleć o sekularyzmie?*, tłum. A. Łącka, P. Łącki, „W drodze" 2003 nr 5.

[21] Por. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, [Dodatek II; Perspektywa socjologiczna i teologiczna], tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 226-235.

[22] Nazwanie socjologii nauką empiryczną, a teologii nieempiryczną jest uproszczeniem.

których źródłem jest nieuwzględnianie specyfiki różnych typów modeli sekularyzacyjnych. Niebezpieczny w dyskursie o sekularyzacji jest także redukcjonizm, tzn. nieuwzględnianie tego, iż sekularyzacja jest funkcją wielu zmiennych. Jeśli chodzi o metodologię nauk teologicznych, to propozycje teologii rzymskokatolickiej[23] nie wydają się odpowiadać specyfice teologii ewangelickiej, która jako dyscyplina humanistyczna nie podlega żadnemu instytucjonalnemu urzędowi nauczycielskiemu. Autor niniejszej pracy nie wahał się więc czerpać ze współczesnej metodologii nauk humanistycznych[24] i traktować teologię jako ich integralną część. Wątki historyczne i biograficzne zostały zredukowane w niniejszej pracy do minimum ze względu na dostępność opracowań z tego zakresu[25].

### 1.5. Struktura pracy

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Rozdział 1. jest wstępem (Cel pracy - Zakres pracy - Literatura przedmiotu – Metoda - Struktura pracy). Rozdział 2. zajmuje się analizą pojęcia *saecularisatio* i stosunkiem teologii ewangelickiej do *saeculum* od Reformacji po współczesność (Reformacja *sensu stricto* – Staroprotestantyzm – Oświecenie - Kulturowy protestantyzm - Kryzys). Rozdział 3. zajmuje się fenomenem sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Bonhoeffera w aspekcie dogmatycznym (Perspektywy badawcze - Źródła refleksji Bonhoeffera - Lex – Evangelium - Perspektywa religioznawcza - Pełnoletni świat – Nietzsche – Feuerbach - Zapychacz dziur - Dialektyczny status świata - Nowa hermeneutyka – Chrystologia) i etycznym (Definicje - Filozofia życia - Naturalne życie – Mandaty - Perspektywa psychologiczna i antropologiczna - Elementy etyki materialnej). Taki podział wynika ze struktury teologii systematycznej, która składa się z dogmatyki i etyki. Podrozdział 3.1. zajmuje się zagadnieniem »pełnoletniego świata«[26] w myśli późnego Bonhoeffera. Podrozdział 3.2. zajmuje się »etyką odpowiedzialności« w

[23] Zob. m. in. *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, tom wstępny, Lublin 1965; B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991.
[24] Zob. m. in.: M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977; R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. 1-3, München 2004; K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.
[25] Zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer..., op. cit.*
[26] Niemieckie »mündige Welt« jest tłumaczone w niniejszej pracy w zależności od kontekstu jako: »pełnoletni, dojrzały lub dorosły świat«.

myśli późnego Bonhoeffera. Rozdział 4. jest zakończeniem całej pracy. Dalej następuje bibliografia (5) podzielona na: źródła (główne dzieła Bonhoeffera); opracowania i literaturę pomocniczą (encyklopedie – słowniki – gramatyki, Pismo święte, literatura biblistyczna, pozostała literatura pomocnicza).[27] Na końcu przedstawiono streszczenie całej pracy w języku niemieckim (6) oraz angielskim (7).

## 2. Pojęcie *saecularisatio*

### 2.1. Definicja

Pojęcie sekularyzacji (*saecularisatio*) ma źródłosłów w łacińskim *saeculum*[28], które oznacza: świat, czas, pokolenie, epokę, ziemskie życie, stulecie, długi czas, ludzi żyjących w epoce; a w literaturze chrześcijańskiej także: sposób życia pogan[29]. Tertulian pisał w dziele *De exhortatione castitatis* (XIII,1) o *saecularia exempla*, co w kontekście oznacza *przykłady pogańskie.* Wulgata oddaje często greckie αιων przez łacińskie *saeculum*[30]. Pierwotnie w prawie kanonicznym *saecularisatio* oznaczało stanie się duchownego zakonnego duchownym diecezjalnym. Duchowny diecezjalny był określany jako *clerus saecularis*[31]. W epoce Oświecenia Johann Mosheim, teolog luterański, historyk Kościoła i organizator szkolnictwa wyższego za pomocą terminu *saecularisatio* określał przejmowanie przez Kościół ziemskich funkcji, co uważał za naganne[32]. Termin ten był długo obciążony znaczeniem negatywnym, nawet u teologów, którzy jak Mosheim reprezentowali *par excellence* pozytywny stosunek do *saeculum*. Dopiero teologowie i historycy w XIX wieku, tacy

---

[27] W bibliografii umieszczono wszystkie cytowane pozycje oraz niecytowane pozycje istotne dla powstania niniejszej pracy. W źródłach umieszczono prace autorstwa D. Bonhoeffera oraz ich polskie przekłady. W opracowaniach umieszczono prace omawiające życie i dzieło Tegelczyka oraz fenomen sekularyzacji. Literatura pomocnicza obejmuje wszystkie pozostałe pozycje.

[28] W tekstach średniowiecznych występuje inna zróżnicowana regionalnie ortografia i spotyka się tam formę *seculum*. Łacińskie *saecularisatio* stało się pod względem etymologicznym źródłem dla niemieckiego *Säkularisierung/Säkularismus/Säkularisation* i nordyckiego *sekularisering*. Pojęcia te stały się *termini technici* i nie zostały wyparte w języku naukowym przez ich rodzime odpowiedniki w postaci niemieckiego *Ver-weltlichung* i nordyckiego *för-världsligande*.

[29] W słowniku Karla Georgesa znajduje się analiza pola semantycznego *saeculum* wraz z ilustrującymi cytatami pochodzącymi z tekstów klasycznych i późniejszych; zob. GEORGES, [s. v. saeculum], t. 2, s. 2447-2448.

[30] Pole semantyczne αιων; zob. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* [s. v. αιων], t. 2, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1977, s. 1457-1462. Zob. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, [s. v. αιων], 3. zm. wyd., Stuttgart 1994, s. 20-21.

[31] CIC, [kanon 957], s. 398-399.

[32] U. Barth, *Säkularisierung* [w:] TRE, t. 29, s. 603.

jak Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch i Max Weber[33], zaczęli używać pojęcia *saecularisatio* w znaczeniu pozytywnym. TRE próbuje dokonać terminologicznego uporządkowania w języku niemieckim rozróżniając między *Säkularisation*, *Säkularisierung* i *Säkularismus*[34]. *Säkularisation* oznacza tam historyczny proces polegający na przejmowaniu majątku kościelnego przez państwo. Rozróżnienia między *Säkularisierung* a *Säkularismus* dokonał Friedrich Gogarten w pracy *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*[35]. Tytuł programowego dzieła *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* odpowiada jego treści. Gogarten zajmuje się *nadzieją* (*Hoffnung*) i *nieszczęściem* (*Verhängnis*)[36] epoki nowożytnej (*Neuzeit*). Świat nie jest dla niego pustą abstrakcyjną przestrzenią, lecz jawi się jako konkretna rzeczywistość (państwo, naród, rodzina, społeczeństwo, prawo, dzieje, kultura, gospodarka, opinia publiczna, etc.), objęta przykazaniami Stwórcy[37]. Myśl późnego Gogartena wyróżnia się inkarnacyjną koncentracją[38]. Uważa on Wcielenie za przełom (*Wende*) w historii świata. Po upadku (*in statu corruptionis*) człowiek zamienił chwałę Stwórcy na chwałę stworzenia (*creatura*), tzn. ubóstwił świat (*die Vergötterung der Welt*)[39]. Pozwolił się zniewolić kosmicznemu porządkowi (*kosmische Ordnung*), zwanemu w *Liście do Galacjan* τα στοιχεια του κοσμου (Ga 4,3-4,9)[40]. Pojęcie τα στοιχεια του κοσμου (kosmiczne elementy, żywioły) występuje w greckiej filozofii (jako αρχη wszechświata) i mitologicznej kosmogonii. Empedokles znał cztery τα στοιχεια: ogień, wodę, powietrze i

---

[33] Por . pojęcie „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*).
[34] U. Barth, *Säkularisierung, op. cit.,* s. 597-634.
[35] F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958, s. 134-148. Rozważania na temat sekularyzacji znajdują się w dziełach Gogartena wydanych po II wojnie światowej, jakkolwiek już pisma z lat 30-tych związane z dystansowaniem się wobec teologii kryzysu zapowiadają przełom w jego teologicznym myśleniu; zob. idem, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932; idem, *Einheit von Evangelium und Volkstum*?, Hamburg 1933; idem, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Jena 1937. Zob. J. Brantschen, *Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs*, Freiburg/Schweiz 1974, s. 273-278.
[36] Rzeczownik *Verhängnis* występuje we współczesnym języku niemieckim rzadko, głównie w zwrotach frazeologicznych. W tym kontekście oznacza przeciwieństwo *nadziei.* Zob. *Der kleine Wahrig. Wörterbuch der deutschen Sprache,* [s. v. Verhängnis], red. G. Wahrig i zespół, Gütersloh 1995, s. 834.
[37] F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956, s. 7-8.
[38] Inkarnacja jest nawet nazwana sakramentem; zob. F. Gogarten, *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*, Tübingen 1968, s. 182; idem, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, *op. cit.,* s. 229-230.
[39] Zob. Rz 1,23.
[40] Istnieją także inne interpretacje tego fragmentu *Listu do Galacjan*, które jednak nie niweczą tej systematyczno-teologicznej konkluzji.

ziemię[41]. Wydarzenie Chrystusa całkowicie zmieniło sytuację egzystencjalnego zniewolenia spowodowaną przez religie „pogańskie". Τα στοιχεια stały się według *Listu do Galacjan* „słabe" (ασθενη) i „biedne" (πτωχα). Relacja człowiek – świat – Bóg została przywrócona do ładu. Człowiek stał się pełnoletni (*mündig*), samodzielny względem świata (*gegenüber der Welt selbständig*) i wolny do pełnienia mandatów (*mandata*) w świecie. Gogarten rozróżnia[42] między *zeświecczeniem* (*Verweltlichung*) teologicznie uprawnionym (*legitim*) przez biblijną doktrynę stworzenia (*creatio*), paulińską soteriologię i luterską antropologię, nazwanym *sekularyzacją* (*Säkularisierung*)[43], a *zeświecczeniem* nieuprawnionym (*illegitim*) nazwanym *sekularyzmem* (*Säkularismus*)[44]. Sekularyzm jest absolutyzacją świata (*die Verabsolutierung der Welt*) i próbą oderwania go od Stwórcy. Głoszą go m. in. prądy nihilistyczne i ideologia komunistyczna[45]. Brak powszechnie przyjętej definicji pojęcia *saecularisatio* sprawia, iż ten termin winien być określony podczas używania. Łacińskie *saecularisatio* jest terminem technicznym i może oznaczać według nomenklatury TRE *Säkularisation, Säkularisierung* albo *Säkularismus.* Klarowne propozycje definicyjne TRE są trudne do przeniesienia na grunt języka polskiego. Dlatego autor niniejszej pracy stara się używać polskiego terminu *sekularyzacja* bądź *zeświecczenie* z odpowiednim niemieckim terminem w nawiasie okrągłym. Trzeba jednak być świadomym, iż Bonhoeffer nie przestrzegał tych rozgraniczeń z oczywistych względów chronologicznych. Używa on obok terminu sekularyzacja (*Säkularisierung*) pojęć bliskoznacznych, takich jak: „świeckość" (*Weltlichkeit*), „doczesność"

---

[41] A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, [s. v. element], Warszawa 2000, s. 218-219.

[42] Por. rozróżnienie Gogartena z intuicją Lutra wyrażoną w *Tischreden*. M. Luther, *Tischreden*, [Der Christ in der Welt, § 555; = WA 2206A] [w:] LUTHER-GW, t. 9, s. 216: „To, że małżeństwo jest małżeństwem, ręka ręką, a bogactwo bogactwem, pojmują i uznają wszyscy ludzie. Lecz wiara, że małżeństwo jest ustanowione przez Boga, że ręka jest ręką przez stworzenie Boże, i że pożywienie, które jem i wszystko inne, jest mi dane do użytku przez Boga i jest stworzeniem Bożym, nie jest dziełem ludzkim, lecz jest dziełem Bożym na ludziach".

[43] F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, op. cit,* s. 143.

[44] Pojęcie sekularyzmu (*secularism, Säkularismus*) uzyskało znaczenie negatywne już wcześniej, gdyż posługiwały się nim na obszarze anglosaskim ruchy *par excellence* antychrześcijańskie. Odnośnie genezy pojęcia; zob. D. Gill, *Secularism. Secular humanism* [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, red. W. Elwell, Grand Rapids/Michigan 1984, s. 996-997; E. Waterhouse, *Secularism* [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings et al., t. 11, New York-Edinburgh 1908-1926, s. 347-350; *Nordisk teologisk uppslagsbok. För Kyrka och skola*, red. zespół, [s. v. sekularisering], t. 3, Lund-Köpenhamn 1952-1957, s. 518-520; *Kirke-Leksikon for Norden*, red. zespół, [s. v. saekularisation], t. 4, Aarhus [Århus] 1900-1929, s. 474-475; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, red. zespół, [s. v. Sekularismus], t. 18, Leipzig 1896-1909, s. 166-168.

[45] F. Gogarten, *Die Frage nach Gott..., op. cit.,* s. 162-165.

(*Diesseitigkeit*), „zmierzanie naprzeciw w pełni niereligijnej epoce" (*einer völlig religionslosen Zeit entgegen gehen*), „autonomia" (*Autonomie*)[46], „pełnoletność" (*Mündigkeit*), „środek życia, świata" (*die Mitte des Lebens, der Welt*)[47]. Brytyjska filozofia analityczna uczy wrażliwości lingwistycznej. George Moore wykazał w dziele *Etyka*[48], że sporo problemów filozoficznych i teologicznych ma źródło w nieprecyzyjnym definiowaniu pojęć i w błędnych procedurach logicznych[49]. Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* (*Philosophische Untersuchungen*)[50], zwracał uwagę na znaczenie gramatyki języka codziennego i gier językowych (*Sprachspiel*), pisząc, że słowo zyskuje znaczenie w użyciu (*meaning is use*). Wyobrazić sobie jakiś język znaczy tyle, co wyobrazić sobie sposób życia[51], gdyż bycie (*das Sein*) objawia się w wydarzeniu języka (*Sprachereignis*). Polskie terminy „świeckość" i „doczesność" nie są ścisłymi odpowiednikami niemieckich terminów *Weltlichkeit*[52] i *Diesseitigkeit*[53], zasadniczo wolnych od negatywnego obciążenia. Tendencja do definiowania świeckości i doczesności jako „wrogiej opozycji" do nieba i transcendencji (*Jenseitigkeit*)[54] przyczynia się do nieporozumień. W języku niemieckim opozycja między *Diesseitigkeit* a *Jenseitigkeit* bazuje na „neutralnej" geograficznej opozycji między *diesseits* (po tej stronie) a *jenseits* (po tamtej stronie). Znaczenie greckich słów κοσμος i σαρξ w NT zależy od kontekstu. W 1 Tm 3,16 w kontekście inkarnacyjno-kerygmatycznym mają znaczenie pozytywne. W J 16,33 κοσμος ma znaczenie negatywne, gdyż jest utożsamiony z *byciem w utrapieniu* (θλιψιν εχω). Podobnie σαρξ w *Liście do Rzymian*, którego Paweł z Tarsu używa w

---

[46] Autor niniejszej pracy tłumaczy bonhoefferowskie *Autonomie*, jak i althausowskie *Eigengesetzlichkeit*, jako „autonomia".
[47] Zob. używanie przez Bonhoeffera w *Ethik* pojęć takich jak: *Säkularisierung, Säkularismus*; E, [Register c); s. v. Säkularisierung, Säkularismus], s. 553. Szczególnie: *ibidem*, [Erbe und Verfall], s. 103-105, 118; *ibidem*, [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 236. Pod pojęciem sekularyzacji (*Säkularisierungsprozess*) Tegelczyk rozumie proces polityczno-prawny (*juristisch-politisch*) powiązany z uznaniem przez Reformację praw zwierzchności świeckiej i pryncypiami pokoju westfalskiego (*cuius regio, eius religio*); zob. *ibidem*, [Erbe und Verfall], s. 103-105. Terminu sekularyzm używa on zwykle w sensie negatywnym; zob. *ibidem,* [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 236.
[48] G. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980.
[49] Zob. rola lingwistyki w teologii: G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, s. 152-159.
[50] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne,* tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000; zob. J. Bremer, *Ludwig Wittgenstein a religia,* Kraków 2001.
[51] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne,* [§ 19], *op. cit.*, s. 16.
[52] *Grosswörterbuch Deutsch-Polnisch. Wielki słownik niemiecko-polski*, [s. v. Weltlichkeit], red. J. Piprek, J. Ippoldt, t. 2, Warszawa 2000, s. 809.
[53] *Ibidem,* [s. v. Diesseitigkeit], t. 1, s. 418.
[54] *Ibidem,* [s. v. Jenseitigkeit], t. 1, s. 852.

opozycji σαρξ - πνευμα[55]. W anonimowym *Liście do Diogneta* (V,8) w jednym zdaniu σαρξ zostało użyte w różnych znaczeniach w zależności od przyimka (*Präposition*)[56]. Chrześcijanie doświadczają wszystkiego »w ciele« (εν σαρκι), ale nie żyją »według ciała« (κατα σαρκα), gdyż zgodnie z nomenklaturą *Corpus Paulinum* żyć »według ciała« (κατα σαρκα) oznacza żyć »według grzechu« (zob. Rz 8,4). Istnieje także termin *laicyzacja* (*Laisierung*)[57], którego znaczenie zależy od kontekstu i definicji[58]. W grece spotykamy opozycję λαικος (należący do ludu, pospolity) – κληρος (kapłan)[59], a w łacinie analogiczną opozycję *laicus – clericus*[60]. Pojęcia takie jak laicyzacja, dechrystianizacja (*Dechristianisierung*), czy desakralizacja (*Desakralisierung*) mają na gruncie polskim zwykle negatywny *usus*[61].

## 2.2. Stosunek teologii ewangelickiej do *saeculum*

### Reformacja *sensu stricto*

Ponieważ brak jest powszechnie przyjętej definicji sekularyzacji, trudno byłoby naszkicować związki między Reformacją a sekularyzacją. Można jednak naszkicować stosunek teologii ewangelickiej do *saeculum*, rozumianego najogólniej jako *świat*. Reformacja przyniosła nowe rozumienie świeckości (*Weltlichkeit*) i doczesności (*Diesseitigkeit*). Korzeni tej przemiany należy szukać w ewangelickiej

---

[55] Owa opozycja w *Liście do Rzymian* była szeroko dyskutowana. Autor niniejszej pracy skłania się ku poglądowi, że σαρξ oznacza w tej opozycji zwykle „starego człowieka" (człowieka zewnętrznego) a πνευμα „nowego człowieka" (człowieka wewnętrznego). Por. C. Luthardt, *Kompendium der theologischen Ethik,* [§ 48], 3. wyd., Leipzig 1921, s. 243-254.

[56] *Der Brief an den Diognet*, [V,8] [w:] *Die Apostolische Väter*, red. K. Bihlmeyer, t. 1, Tübingen 1924, s. 144: „[...] εν σαρκι τυγχανουσιν, αλλ ου κατα σαρκα ζωσιν [...]"; „[...] w ciele doświadczają, ale nie żyją według ciała [...]". Literacka analiza *Listu do Diogneta*: A. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka,* tłum. M. Starowieyski, Tarnów 1995, s. 49-51; polskie tłumaczenie *Listu do Diogneta*: *Patrologia*, red. Sz. Pieszczoch, t. 2 *Ojcowie mówią*, tłum. zespół, Gniezno 1994, s. 35-36 budzi poważne zastrzeżenia filologiczne, gdyż greckie τυγχανω, które oznacza *doświadczać* (*Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch,* [s. v. τυγχανω], red. H. Menge, Berlin-Schöneberg 1903, s. 579-580), zostało przetłumaczone jako *być*, co zmienia teologiczną wymowę tekstu. Po grecku być to ειναι, względnie υπαρχω.

[57] *Duden-Fremdwörterbuch,* [s. v. *Laisierung*], red. zespół, 7. zm. wyd., Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 2001, s. 563.

[58] Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej,* Warszawa 2003, s. 30-33.

[59] W NT κληρος oznaczało jeszcze *los, dziedzictwo* (*Los, Erbteil*); zob. *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, [s. v. κληρος], red. R. Kassühlke, Stuttgart 1997, s. 106.

[60] Opozycja *laicus – clericus* występuje już w dziele Cassiodora *Historia ecclesiastica tripartita* (12,4).

[61] Por. J. Mariański, *Laicyzacja* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 179-180; A. Wójtowicz, *Dechrystianizacja* [w:] *ibidem*, t. 3, s. 169-170; idem, *Desakralizacja* [w:] *ibidem*, t. 3, s. 195-196.

doktrynie o *creatio, incarnatio* i *redemptio,* która została oparta na samointerpretującym się Piśmie (*Scriptura interpretatur Scripturam*). Zmiany pryncypiów hermeneutycznych skutkowały przewartościowaniem etyki średniowiecznej, przede wszystkim w obszarze etyki seksualnej i etyki społeczno-gospodarczej. W *creatio* Bóg uczynił *saeculum,* w *incarnatio* przyszedł do *saeculum*, a w *redemptio* odkupił *saeculum.* Efektem tego aktu winna być po stronie ludzkiej afirmacja świata i odrzucenie ucieczki od świata (*Weltflucht*) jako drogi świętości. Takie rozumienie »bycia-w-świecie« (*in der Welt dasein*) jest przełomem w historii myśli europejskiej, gdyż europejska filozofia starożytna była zasadniczo nieprzyjazna, albo, co najwyżej, neutralna wobec *saeculum*[62]. Marcin Luter w *Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej* (*Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*) w prywatnym *credo* (= część III) wykłada naukę o trzech stanach (*3-Stände-Lehre*)[63], która otworzyła luteranizm na świat i była reinterpretowana jeszcze w XX wieku przez Wernera Elerta i Paula Althausa. Reformator dokonuje krytyki zakonów ze względu na naukę o usprawiedliwieniu. Klasztory mogłyby istnieć, gdyby ich jedynym zadaniem była edukacja ukierunkowana na sferę kościelną i świecką, a nie poszukiwanie zbawienia przez ascezę[64]. Luter opowiadał się za kształceniem do dwóch sfer, tzn. do sfery Ewangelii i sfery świata[65]. Sfera świata ogarnia także dziedziny, które były zasadniczo niedoceniane w średniowieczu[66], tzn. nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*), sport, wypoczynek, teatr i taniec[67]. Reformator przywiązywał wagę do metodycznej przystępności katechezy osiąganej m. in. przez

---

[62] Neutralny stosunek do saeculum reprezentował rzymski stoicyzm; zob. L. Seneka, *O bezczynności* [w:] idem, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Poznań 1996, s. 265-273; P. Grimal, *Seneka*, tłum. J. Kaczyński, Warszawa 1994, *passim*. Nieprzyjazny stosunek reprezentowała szkoła cynicka. Diogenes z Synopy, który życie spędził w beczce, uważał taki wybór za pełnię doskonałości; zob. Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, [ks. VI], tłum. I. Krońska, Warszawa 1968; por. krytyka Lutra wobec cynika Diogenesa z Synopy: O. Bayer, *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerische Ethik* [w:] *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, red. H. Ulrich, Gütersloh 1993, s. 140. Dla Platona *saeculum* jest przestrzenią obcą, nie zaś właściwą ojczyzną ludzi; zob. D. Allen, E. Maurer, *Philosophie für das Theologiestudium*, Gütersloh 1995, s. 34-54.

[63] M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej,* [cz. III], tłum. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999, s. 170-171.

[64] Zob. o reformacyjnej krytyce monastycyzmu i ascezy: C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 46, 49-50], *op. cit.*, s. 236-241, 254-265. »Asceza« oznacza w niniejszej pracy, o ile nie zaznaczono inaczej, »ascezę pozaświatową« (*ausserweltliche Askese*).

[65] O wpływie Lutra na pedagogikę i szkolnictwo pisze B. Milerski w dziele *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Warszawa 1998 i w pracy zbiorowej *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998, s. 9-21.

[66] Do wyjątków należy program empirycznej nauki Rogera Bacona.

[67] Por. dyskurs o *homo ludens et theatrum mundi*: S. Grätzel, A. Kreiner, *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*, red. zespół, [3.3.1-3.3.3], Stuttgart-Weimar 1999, s. 96-104.

stosowanie ilustracji z życia codziennego. Celem edukacji było poznanie Chrystusa i uaktywnienie chrześcijanina do zajmowania się sferą świecką, co Wittenberczyk wyraził w kazaniu na temat 1 P 2,11-2,20 z roku 1544 w następujący sposób:

„[...] Chrześcijanin żyje tym ziemskim życiem, buduje, kupuje, handluje, wędruje z ludźmi i czyni wspólnie z nimi wszystko, co należy do tego życia [...]”[68].

Poznanie Chrystusa dokonuje się przez Słowo, a ściślej przez κηρυγμα, gdyż w teologii Lutra Słowo nie jest ograniczone do kart Pisma. Sakramenty są *verba visibilia*, a Słowo może się objawiać w *vox musicae*[69]. Niemożliwość poznania Chrystusa bez środków łaski (*Gnadenmittel*) oznacza, iż nie ma poznania Stwórcy bez pośrednictwa tego, co stworzone. Reinhold Seeberg pisał, iż Luter zrehabilitował naturalny sposób życia człowieka (*die natürliche Art des Menschen*) i uznał autonomię naturalnego wspólnotowego życia (*die Eigengesetzlichkeit des natürlichen Gemeinschaftslebens*)[70]. Nauka o dwóch władzach (*2-Reiche-Lehre*) uwolniła sferę świecką od konieczności zabiegania o sakralną legitymizację. Legitymizacja sfery świeckiej dokonała się już w akcie Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia. Ogląd świata (*Weltanschauung*) w NT jest „oddemonizowany” (*entdämonisiert*) i „odsakralizowany” (*entsakralisiert*)[71]. Świat jest obdarzony przez Stwórcę „własną rzeczywistością” (*Eigenwirklichkeit*). Takie spojrzenie różni się od koncepcji dywinizacji (*Divinisierung*)[72] obecnej w rzymskim katolicyzmie, która stawia pod

---

[68] WA, [Predigt am 3. Sonntag nach Ostern, 1. Petri 2, 11-2,20; kazanie na 3. niedzielę po Wielkiej Nocy nad 1 P 2,11-2,20], t. 21, s. 346.

[69] J. Block, *Verstehen durch Musik. Das gesungene Wort als hermeneutische Schule am Beispiel der Theologie Martin Luthers,* „Kerygma und Dogma” 2004 nr 2, s. 151-168.

[70] R. Seeberg, *Christliche Dogmatik,* [§ 22], t. 1, Leipzig 1924, s. 149.

[71] Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej, op. cit.,* s. 91: „Warto podkreślić, że przyjęcie świata przez Boga w akcie Wcielenia nie wniosło mitologicznej dywinizacji, oznaczało natomiast, że Bóg może i chce przyjąć świat i człowieka w tym, w czym człowiek i świat różnią się od Niego, w ich nieboskości, w człowieczeństwie, w świeckości jako takiej. Bóg nie okazał się konkurentem, ale gwarantem świeckości świata”. Por. E, [Erbe und Verfall], s. 104: „Biblijna i reformacyjna wiara w Stwórcę (*Schöpferglaube*) odbóstwiły (*entgöttern*) radykalnie świat”.

[72] Nie wszyscy teologowie rzymskokatoliccy preferują koncepcję dywinizacji; por. A. A. Napiórkowski, *Ryzyko teologa*, „Tygodnik Powszechny” 2004 nr 43: „Teolog powinien jednak pamiętać, że czym innym jest uświęcanie świata, a czym innym jego sakralizacja. Świat jest świecki i ma tę świeckość zachować. Pierwsza desakralizacja świata dokonała się już w samym momencie jego stworzenia. Sakralizacja przeciwstawia się świeckości - walczy z nią, natomiast uświęcanie nie niszczy świeckości, tylko ją przemienia - jest rzeczywistością komplementarną, uzupełniającą świeckość. Łaska Chrystusa obejmuje cały świat, aż do najgłębszego poziomu jego istnienia. Musimy pozwolić zachować światu jego autonomię i wolność. Bo tylko tam, gdzie jest wolność, jest łaska i prawda. Uświęcanie to nie jest przekreślanie wartości świata i zastępowanie jej jakąś wartością zewnętrzną. Ma być natomiast odkrywaniem najgłębszej tożsamości świata, który jako stworzony ostateczne

znakiem zapytania godność *saeculum* pochodzącą z *creatio* poprzez uzależnienie jej od ludzkich działań „uświęcających”. Teologia reformacyjna nie zapomina o upadku człowieka (*status corruptionis*), lecz postrzega aktualną kondycję *saeculum* w perspektywie „rozwiązania” dokonanego przez zastępczą śmierć Chrystusa, Wcielonego Logosu (zob. 2 Kor 5,18-5,19), tj. w perspektywie „radosnej wymiany” (*fröhlicher Wechsel; admirabile commercium*), która dokonała się już 2000 lat temu i której skutki stale się uobecniają. Horst Pöhlmann w dziele *Abriss der Dogmatik* nazywa inkarnację *Insäkularisation Gottes* (insekularyzacją Boga)[73]. Reformacja oznaczała »tak« dla udziału chrześcijan w świeckim życiu. Według CA doskonałość chrześcijańska nie polega na wycofywaniu się z *saeculum,* czego domagały się tzw. ruchy marzycielskie (*Schwärmer*)[74], lecz na wierze[75]. Reformacja luterańska przywróciła świętość i godność ciała i małżeństwa[76], pomagając człowiekowi w nowym antropologicznym samozrozumieniu. W tym miejscu konieczne jest ograniczenie konfesyjne tej tezy, gdyż jak się wydaje tradycja reformowana aż do epoki Oświecenia nie mogła poradzić sobie z odrzuceniem pogardy dla ciała[77]. Źródłem takiej postawy był niewątpliwie wpływ platońskiej i kartezjańskiej antropologii. Konsystorz Kościoła reformowanego w holenderskim Zwolle zmuszał duchownych do podpisywania wyznania wiary zawierającego kartezjańską dystynkcję *res cogitans - res extensa*[78]. Wydaje się, że pogarda dla ciała obecna w tradycji reformowanej aż do czasów Oświecenia miała korzenie także w teocentrycznej metodzie dogmatycznej (συνθεσις), niedowartościowaniu refleksji nad Wcieleniem, różnej od luterańskiej chrystologii (*finitum non est capax infiniti*), i w innym rozumieniu relacji *Lex – Evangelium*. Tradycję luterańską i reformowaną połączył od epoki Oświecenia paradygmat pozytywnego stosunku do *saeculum*[79],

---

odniesienie posiada w Bogu”; por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej, op. cit.*, s. 91.

[73] H. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 2. zm. wyd., Gütersloh 1975, s. 116.

[74] Postawa marzycielska była kontynuowana przez marginalne odłamy pietystyczne. Nie stała się jednak nigdy *proprium* ewangelicyzmu historycznego, ani nawet ewangelickiego pietyzmu.

[75] CA, [§ 16, tekst niemiecki] [w:] BSELK, t. 1, s. 71. Wyd. pol. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, tłum. zespół, Bielsko-Biała 1999.

[76] Zob. W. Pabiasz, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993, *passim*.

[77] Zob. *Historia życia prywatnego*, red. P. Aries, t. 3 *Od renesansu do oświecenia*, tłum. zespół, Wrocław 1999, *passim*.

[78] L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965, s. 175.

[79] Dlatego mówi się w niniejszej pracy o ewangelickim paradygmacie otwartości na świat.

lecz nie „zaciera” to różnic między tymi tradycjami w rozumieniu cielesności, stosunku do sztuki kościelnej i w rozumieniu dystynkcji Prawo – Ewangelia[80] (zob. FC V), które rzutują na ten stosunek. Luteranizm, w odróżnieniu od tradycji reformowanej, afirmował sztukę świecką i kościelną. Sztuka może spełniać funkcję kerygmatyczną (*verbum* w postaci *vox musicae*)[81]. Na gruncie bliskim Polsce doskonałym przykładem jest architektura luterańskiego baroku w Gdańsku[82]. Przykładem różnic w rozumieniu dystynkcji Prawo - Ewangelia jest kwestia świętowania niedzieli. Luter w GK stwierdza, że 3. przykazanie nie obowiązuje jako νομος[83]. Niedziela jest uświęcona nie Prawem, lecz Słowem, które jest rozważane we wspólnocie tego dnia. Świętowanie niedzieli nie polega na powstrzymywaniu się od pracy, lecz na studiowaniu Słowa[84]. Ponieważ wszystkie dni są równie święte można by było wyznaczyć na rozważanie Słowa inny dzień tygodnia. *Katechizm Heidelberski* (*Heidelberger Katechismus*) wykłada 3. przykazanie jako „święty sabat w tym życiu”, bez wyraźnej dystynkcji między Prawem a Ewangelią[85]. Osłabienie różnicy między Prawem a Ewangelią wzmocniło się jeszcze w reformowanej *teologii przymierza* (*covenant theology*)[86]. Nauka o powszechnym kapłaństwie wszystkich wiernych[87] i rozumienie *rite vocatus* (CA § 14) jako „właściwie wykwalifikowany” (*rite educatus*) w epoce luterańskiej ortodoksji, a także „zacieśnienie” relacji państwo–Kościół w Prusach, przyczyniły się do „ześwieczczenia” (*Verweltlichung*) urzędu kościelnego, a w efekcie do uznania go *in praxi* za jeden ze szczególnych obszarów działalności urzędniczo–oświatowej. Luter w *Artykułach szmalkaldzkich*

---

[80] P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, [§ 23], t. 1, Gütersloh 1949, s. 284.
[81] Zob. S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, *passim*.
[82] Zob. K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo,* Wrocław 2000, *passim*.
[83] M. Luther, *Der grosse Katechismus,* [3. Gebot, 3. przykazanie] [w:] LUTHER-GW, t. 3, s. 34. Wyd. pol. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego, op. cit.*
[84] Zdarzało się, że luterańska *praxis* wyglądała inaczej; zob. E. Kizik, *»Gute Polizey«. Dyscyplinowanie zachowań społecznych w ewangelickim Gdańsku w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] *Panorama lojalności. Prusy królewskie i Prusy książęce w XVI wieku*, red. J. Axer, Warszawa 2001, s. 73-91. Por. C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 62], *op. cit.,* s. 316-320.
[85] *Der Heidelberger Katechismus für Kirche, Schule und Haus in Anlehnung an die ersten Ausgaben von 1563,* [Frage 103, der 38. Sonntag; 103. pytanie, 38. niedziela], 2. wyd., Moers 1934, s. 58-59. Wyd. pol. *Katechizm Heidelberski*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1988.
[86] Zob. *New Dictionary of Theology,* [s. v. covenant theology], *op. cit.*, s. 175-176.
[87] Luter odrzuca *character indelibilis* ordynacji; zob. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej,* tłum. K. Lazar, J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002, s. 147.

pisze, iż małżeństwo zostało ustanowione przez Boga jako święte dzieło[88]. Małżeństwo nie jest sakramentem, lecz należy do rzeczywistości *świeckiej* (*weltlich*). Świętość i świeckość nie wykluczają się wzajemnie. Godność celibatu podkreślana w całej teologii średniowiecznej straciła rację bytu w teologii reformacyjnej, gdyż często wiązała się z pogardą dla ciała, i nie ma podstaw w Piśmie. W dziele przypisywanym Tomaszowi z Akwinu pod tytułem *Streszczenie teologii* (*Compendium theologiae*)[89] wykład o „trwałym" dziewictwie Marii (*ante, in et post partum*) ujawnia wyraźną pogardę dla naturalnego porodu[90]. Naturalny poród, który skutkuje zniszczeniem „biologicznej integralności" kobiety jest według Akwinaty niegodny dla narodzin Jezusa. „Biologiczną integralność" Marii porównuje się do „metaforycznej integralności" (*status integritatis*) przywróconej przez dzieło Chrystusa. W tym samym dziele sugeruje się, że pożądanie nawet w małżeństwie jest czymś złym, gdyż wiąże się z „przekazywaniem" grzechu dziedzicznego[91]. Kontakty seksualne zostały uznane za „lekarstwo na śmiertelność"[92], a świadectwo Pisma, iż należały one jeszcze do *status integritatis* (1 Mż 1,28; 2,24), zostało zignorowane. *Streszczenie teologii* wprowadza antagonizm między „dobrami doczesnymi" (*bona temporalia*) a „życiem dla samego Boga"[93]. Za jeden z celów Wcielenia Logosu uznaje się uwolnienie człowieka od pogrążenia się w tym, co cielesne i zawrócenie go ku temu, co duchowe[94]. Reformacyjna nauka o pojednaniu (*reconcilatio*)[95], głosząca zbawienie dla kosmosu (Rz 8,18-8,30) niezależne od uczynków i wiary[96]

---

[88] M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie* [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego, op. cit.,* s. 355.
[89] Autor niniejszej pracy nie podejmuje dyskusji nad kwestią autorstwa *Streszczenia teologii*. Dzieło to niezależnie od tego, czy napisał je Tomasz z Akwinu, czy któryś z jego uczniów, jest użytecznym streszczeniem *Summy teologicznej.* Dlatego *Streszczenie teologii* jest cytowane dalej jako „dzieło Tomasza z Akwinu".
[90] Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii,*[liber 1, caput 225, De perpetua virginitate matris Christi], tłum. J. Salij [w:] idem, *Dzieła wybrane,* red. J. Salij, Kęty 1999, s. 171.
[91] *Ibidem,* [liber 1, caput 224, De sanctificatione matris Christi], s. 169.
[92] *Ibidem,* [liber 1, caput 156, Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt], s. 112.
[93] *Ibidem,* [liber 1, caput 243, Utrum omnes iudicabuntur, an non], s. 194.
[94] *Ibidem,*[liber 1, caput 201, De aliis causis incarnationis filii Dei], s. 139.
[95] Zob. 2 Kor 5,18-5,19.
[96] Wiara odgrywa *tylko* instrumentalną rolę w *iustificatio subiectiva*, tj. w przyswojeniu zbawienia (*Aneignung des Heils*). Nie jest ona ludzką zasługą, lecz darem, który Duch święty stwarza *tylko* przez środki łaski (*Gnadenmittel*), tj. Słowo i sakramenty. Dlatego wydaje się niewłaściwe mówienie o dogmatyce jako *Glaubenslehre*. To pojęcie ma korzenie w niemieckim pietyzmie; zob. P. Spener, *Die evangelische Glaubenslehre. Predigten*, Frankfurt/Main 1717. Do jego rozpowszechnienia jako synonimu dogmatyki przyczyniło się na obszarze niemieckim przede wszystkim *opus magnum* F. Schleiermachera *Der christliche Glaube...*, a na obszarze nordyckim *opus magnum* H. Clausena, duńskiego teologa, studenta i przyjaciela Schleiermachera, pod tytułem *Christlig troslära* [= *Die christliche Glaubenslehre*] wydane w roku 1857 w Sztokholmie. W NT πιστις ma sporadycznie znaczenie »fides obiectiva sive generalis« (= fides quae); zob. Jud 3: „[...]

(*extra nos*), przynosi pocieszenie w sensie psychicznym (*Tröstung*), wolność do bycia w świecie (*in der Welt dasein*) i męstwo (*Mut*) do zajmowania się życiowymi obowiązkami, gdyż człowiek czuje się i jest wolny od troski o zbawienie, która może paraliżować jego ziemską aktywność. W tym kontekście warto zauważyć opinię, że Kościoły ewangelickie nie wypracowały etyki społecznej w odróżnieniu od Kościoła rzymskokatolickiego, należy uznać za całkowicie nieuzasadnioną pod względem historycznym. Nauka społeczna Kościoła rzymskokatolickiego w sensie formalnym i doktrynalnym[97] rozpoczęła się dopiero w XIX wieku encykliką *Rerum novarum* papieża Leona XIII z roku 1891. Luterańska refleksja nad *status triplex hierarchicus* znajdowała się w prawie wszystkich luterańskich kompendiach systematycznych począwszy od dzieła Leonharda Huttera (1610). W *Katechizmie Kościoła katolickiego* główny traktat o pracy ludzkiej został umieszczony w wykładzie przykazań[98]. Elert umieścił w dziele *Die Lehre des Luthertums im Abriss* traktat o *status triplex hierarchicus* w części III. pod tytułem *Die Freiheit*[99]. *Katechizmowi Kościoła katolickiego* można zarzucić, iż dokonuje pomieszania nauki Pisma z ideami tzw. „sprawiedliwości społecznej", które są uwarunkowane czasowo i wzbudzają kontrowersje[100]. Francuscy teologowie, tacy jak Christian Duquoc[101] i Gustave Thils[102], którzy już w latach 60-tych podjęli się krytycznej adaptacji myśli Bonhoeffera, starali się dowieść, iż Kościół rzymskokatolicki zrehabilitował *saeculum* przez konstytucję *Gaudium et spes* (*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*)[103] przyjętą przez

επαγωνιζεσθαι τη απαξ παραδοθειση τοις αγιοις πιστει [...]" (aby walczyć dla raz przekazanej świętym wiary).

[97] Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła,* red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000, s. 573-590.

[98] *Katechizm Kościoła katolickiego,* [§ 2426-2436], tłum. zespół, 2. zm. wyd., Poznań 2002 [tłumaczenie oryginału łacińskiego z roku 1997], s. 557-559.

[99] W. Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriss,* [§ 39-57], 2. wyd., Erlangen 1978, s. 69-105.

[100] *Katechizm Kościoła katolickiego*, [§ 2431-2436], *op. cit*., s. 558. Podobnie stwierdzenie w § 2434 Katechizmu, iż strajk może być moralnie usprawiedliwiony, jeśli ma na celu odpowiednią korzyść, jest zdaniem autora niniejszej pracy niedopuszczalną i sprzeczną z Pismem ingerencją w autonomię systemu prawnego.

[101] C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji. Esej krytyczny,* tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975.

[102] G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii?*, tłum. G. Kania, Warszawa 1975.

[103] *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute*, red. O. Semmelroth [w:] *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgabe, lateinisch-deutsch*, t. 9, Trier 1967.

*Vaticanum II*[104]. Z tą tezą można się częściowo zgodzić. *Gaudium et spes* dokonuje rehabilitacji statusu *saeculum* w § 36[105], ale ten sam sobór w dekrecie *Presbyterorum ordinis* (*Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*) w § 16 wypowiada się o soteriologicznej roli celibatu[106].

## Staroprotestantyzm

Ortodoksja luterańska rozwinęła i uporządkowała dziedzictwo Reformatora. Nauka Lutra o trzech stanach stała się systematyczną nauką o *status triplex hierarchicus,* obejmującym *status ecclesiasticus, magistratus politicus* i *status oeconomicus.* Hutter (1563-1616), wittenberski profesor teologii, stworzył komunikatywne łacińskie kompendium dogmatyczne *Compendium locorum theologicorum* wydane w roku 1610 i wznawiane wielokrotnie na niemiecko-skandynawskim[107] obszarze kulturowym[108]. Stało się ono klasyką gatunku i było wykorzystywane w katechezie już na poziomie ówczesnych gimnazjów. Hutter poświęca *status triplex hierarchicus* następujące *loci*: XXVI (*De votis monasticis et consiliis evangelicis*), XXVII (*De magistratu et rebus civilibus*), XXVIII (*De matrimonio et coniugio sacerdotum*), gdzie w systemie pytań i odpowiedzi[109] dokonuje wykładu na te tematy podając ważniejsze referencje biblijne. Pomorski teolog, David Hollaz, umieścił w *Examinis theologici acroamatici*[110] działy: *De magistratu politico* i *De statu oeconomico*. Rodzina była dla niego małym Kościołem (*ecclesiola*)[111], „Kościołem domowym". *Status oeconomicus* obejmuje wszystko, co związane ze sferą rodzinną i zawodową, a *status politicus* wszystko związane z

[104] Por. rzymskokatolicki posoborowy leksykon teologiczny: G. Haeffner, *Welt* [w:] *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. 4, Freiburg/Breisgau-Basel-Wien 1969, s. 1300-1312; por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 11: „[...] przedtem »świat« nie obowiązywał właściwe jako zadanie do systematycznej refleksji dla katolickiej teologii [...]".

[105] *Gaudium et spes*, [§ 36 Właściwa autonomia spraw ziemskich] [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje,* tłum. zespół, Poznań 2002, s. 551-552: „Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom albo sztukom".

[106] *Presbyterorum ordinis,* [§ 16] [w:] *Sobór Watykański II..., op. cit.,* s. 500-501.

[107] Przymiotnik „skandynawski" jest użyty w znaczeniu: „szwedzko-norwersko-duńsko-fińsko-islandzki" (*Norden*).

[108] Zob. edycja stokholmska: L. Hutter, *Compendium locorum theologicorum...*, Stockholm 1618 [StockholmNB 001239483].

[109] Zwraca uwagę dobra dydaktyka luterańskiej katechezy.

[110] D. Hollazius, *Examinis theologici acroamatici,* [Pars IV], Holmia-Lipsia [Stockholm-Leipzig] 1741.

[111] *Hutterus redivivus*, [§ 125 Status hierarchicus triplex], red. K. Hase, Leipzig 1883, s. 273.

szeroko rozumianą sferą polityczną. Samo pojęcie *status triplex hierarchicus* mogłoby dawać mylne wrażenie, że mamy do czynienia z gradacją doskonałości. Łaciński przymiotnik *triplex* podkreśla „trójjedność”[112], a przymiotnik *hierarchicus* pochodzi z greki (ιερος+αρχη) i oznacza „święcie uporządkowany”. Dlatego należy tłumaczyć ten termin jako *święcie uporządkowany trójstan.* Wszyscy chrześcijanie, a nie tylko wybrani, uczestniczą *w stosowny sposób* w *święcie uporządkowanym trójstanie.* Nie ma więc mowy o drabinie doskonałości, ani o wzajemnym wykluczaniu się porządków[113]. Jeśli chodzi o szczegóły reformacyjnej legitymizacji *saeculum* przez *creatio, incarnatio* i *redemptio*, to staroprotestanccy dogmatycy wskazywali, że małżeństwo (zob. 1 Mż 1,28; 2,24), praca i zarządzanie[114] (zob. 1 Mż 2,15) zostały ustanowione jeszcze *in statu integritatis*[115]. Dlatego małżeństwo nie jest postrzegane jako „lek na pożądanie”[116], a praca nie jest postrzegana jako „kara” za protologiczny upadek. W staroprotestanckich kompendiach dogmatycznych można znaleźć klarowny wykład z zakresu etyki pracy. Christian Löber, profesor i superintendent w saksońskim Altenburgu, autor kompendium w języku niemieckim *Evangelisch-lutherische Dogmatik* (1711) przeznaczonego dla świeckich nie znających łaciny, wykładał etykę pracy w części *O stanie domowym* (*Vom Hausstande*) m. in. na podstawie 2 Tes 3[117]. Uczciwa praca jest nakazem Ducha Świętego i wypełnianiem woli Stwórcy. Praca jest dobra i święta, lecz gdy jest pełniona jedynie z czystej żądzy (*Begierde*), a nie z posłuszeństwa (*Gehorsam*) wobec Boga, może stać się niebezpieczna dla człowieka. Löber w części eklezjologicznej definiuje funkcję Kościoła jako przede wszystkim kerygmatyczno-edukacyjną i tłumaczy łaciński termin *ministerium ecclesiasticum* na niemiecki *Lehrstand*[118]. Życie codzienne (*Alltagsleben*) odzyskuje dzięki Reformacji pierwotny ontologiczny status zgodny z Pismem i z wczesną tradycją Kościoła, do której należy

---

[112] GEORGES, [s. v. triplex], t. 2, s. 3224-3225. Por. *triplex* jako *terminus technicus* w katolickiej *demonstratio triplex*: R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. 1, *op. cit.*, s. 29-30, 408-423.
[113] Por. E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 397.
[114] W tym miejscu rodzi się pytanie czy »magistratus politicus« został ustanowiony *in statu integritatis* czy *in statu corruptionis*. J. Baier definiuje następujące funkcje magistratu: legislatura (*legislatorium*) – sądzenie (*judiciarium*) – karanie (*punitivum*). Legislatura należy do *status integritatis*, sądzenie i karanie należą do *status corruptionis*. Zob. J. Baier, *Compendium theologiae positivae*, red. C. Walther, krytyczne wyd., t. 3, [część III, rozdział XV, § 7], St. Louis 1879, s. 732.
[115] Por. E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt], s. 57-60.
[116] Takie ujęcie małżeństwa zarzucano niekiedy Lutrowi.
[117] C. Löber, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [vom Hausstande], Leipzig 1872, s. 590-592.
[118] *Ibidem,* s. 585-588.

anonimowe dzieło jednego z Ojców Apostolskich zwane *Listem do Diogneta*. *List do Diogneta* (V,1-2) zawiera wykład moralny na temat życia chrześcijańskiego, które winno być „życiem w świecie"[119]. Różnica między chrześcijanami a „innymi"[120] nie leży w tym, co zewnętrzne, lecz w tym, co wewnętrzne. Chrześcijanie według *Listu do Diogneta* (V,8) doświadczają świata w ciele, ale nie żyją według ciała (zob. 2.1). Owo „doświadczanie w ciele" nie jest niczym złym, gdyż σαρξ w tym kontekście zostało stworzone przez Boga[121]. Określenie γη, φωνη, εθος, πολις, διαλεκτος jako tego, co zewnętrzne nie ma na celu żadnego wartościowania. Chrześcijanie dzielą wespół z „innymi" γη, φωνη, εθος, πολις, διαλεκτος nie dlatego, że te fenomeny są bezwartościowe, ani nie z konieczności, tylko z radości i wolności, gdyż zostały dane światu przez Stwórcę. Bóg teologii staroprotestanckiej nie jest „Bogiem zaświatów" ani „czystą Transcendencją", lecz jest ze względu na Wcielenie θεος εν σαρκι. Ta „kondescendencja" (*Kondeszendenz*)[122] Boga warunkuje pozytywny stosunek teologii staroprotestanckiej do *saeculum* i *humanum*. Do koncepcji staroprotestanckiej nawiązali w XX wieku Elert poprzez reinterpretację *status triplex hierarchicus* i Althaus poprzez etykę porządków i naukę o praobjawieniu (*Uroffenbarung*).

[119] *Der Brief an den Diognet*, [V,1-2] [w:] *Die Apostolische Väter, op. cit.,* t. 1, s. 143: „Χριστιανοι γαρ ουτε γη ουτε φωνη ουτε εθεσι διακεκριμενοι των λοιπων εισιν ανθρωπων. ουτε γαρ που πολεις ιδιας κατοικουσιν ουτε διαλεκτω τινι παρηλλαγμενη χρωνται ουτε βιον παρασημον ασκουσιν"; „Ponieważ chrześcijanie nie odróżniają się od pozostałych ludzi ani przez miejsce mieszkania, ani przez język, ani przez szczególne zwyczaje. Nie mieszkają we własnych miastach, nie mówią obcym językiem i nie mają żadnego wyróżniającego się sposobu życia". Polskie tłumaczenie *Listu do Diogneta* zamieszczone w edycji *Patrologia*, *op. cit.,* t. 2, s. 35-36 budzi poważne zastrzeżenia filologiczne, gdyż greckie εθος, które oznacza *zwyczaj* (*Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch,* [s. v. εθος], *op. cit.,* s. 166), zostało przetłumaczone jako *strój*, co zmienia teologiczną wymowę tekstu. Niemieckie tłumaczenie *Aus der Schatzkammer heiliger Väter,* t. 1 *Der Brief an den Diognet*, tłum. G. Klein, Berlin [sine anno], s. 11 przekłada εθος jako *Volksgebräuche*, popierając postawioną tezę o błędzie w wymienionym polskim tłumaczeniu.

[120] Autor *Listu do Diogneta* nie używa w tym miejscu pojęcia poganie.

[121] LXX używa σαρξ do opisania wydarzeń jeszcze przed upadkiem Adama i Ewy; zob. 1 Mż 2,21.

[122] Niemiecki termin *Kondeszendenz* przekładam jako „kondescendencja". *Kondeszendenz* pochodzi od łacińskiego czasownika *condescendo* oznaczającego *zstąpić, aby pomóc* (*herablassen, um zu helfen*) i jest użyty m. in. przez H. Pöhlmanna w dziele *Abriss der Dogmatik, op. cit.,* s. 95. *Duden...,* [s. v. Kondeszendenz], *op. cit.,* s. 528 definiuje *Kondeszendenz* jako *gnädige Herablassung Gottes zu den Menschen in der Gestalt Jesu Christi*. W *Wyznaniu wiary 150 ojców* soboru konstantynopolitańskiego I. z roku 381 użyto czasownika *descendeo* w takim właśnie znaczeniu: „[...] qui propter nos homines et nostram salutem descendit [...]"; „[...] τον δι' ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα εκ των ουρανων [...]"; zob. *Expositio fidei 150 Patrum. Εκθεσις των 150 πατερων* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych,* red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zespół, t. 1, Kraków 2001, s. 68-69.

## Oświecenie

Oświecenie przyniosło ważną zmianę w obrazie świata (*Weltbild*), gdy *agenda* (moralność) stała się autonomiczną względem *credenda* (dogmatyki). Proces ten osiągnął kulminację w myśli Immanuela Kanta. Teologia ewangelicka po Kancie jest już inna, zarówno liberalna jak i konserwatywna. Uniwersalność jego etyki sprawia, iż inspiruje ona ewangelickich teologów aż do dnia dzisiejszego. Odkrycia naukowe (astronomiczne, biologiczne, medyczne, et al.) XVIII wieku zmieniły świadomość ludzką i postawiły zagadnienie aktualne dzisiaj, jak konstruować system etyczny w sytuacji, gdy istnienie Boga przestało być dowodliwe dotychczasowymi metodami[123], tzn. w sytuacji *als ob*[124]. System etyczny królewieckiego profesora oparty na prawie moralnym (*Sittengesetz*) *a priori*, imperatywie kategorycznym (*kategorischer Imperativ*) i pojęciu obowiązku (*Pflicht*) jest autonomiczny względem religii[125]. Chrystus może być stawiany za *wzór moralny* (*idea Christi*)[126], ale nie powinien być *podstawą moralną*. Kant wprowadza *postulaty rozumu praktycznego*, którymi są: *istnienie Boga* (*Dasein Gottes*)*, nieśmiertelność duszy* (*Unsterblichkeit der Seele*) i *wolność człowieka* (*Freiheit eines Menschen*). Status ontyczny tych postulatów nie jest ze względów epistemicznych weryfikowalny, dlatego funkcjonują one *als ob* i nie są „teoretycznymi dogmatami". Królewiecki profesor postrzega chrześcijaństwo przez moralne pryncypium hermeneutyczne i dokonuje jego »etyzacji« (*Ethisierung*). Posługiwał się on także pojęciem „niepełnoletność" (*Unmündigkeit*)[127] w artykule pod tytułem *Odpowiedź na pytanie, czym jest Oświecenie* (*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*)[128]. Oświecenie sprawiło, iż etyczne pole badawcze teologów ulega jeszcze poszerzeniu. Teraz już każda

---

[123] Zob. kantowska krytyka dowodu ontologicznego i dowodów kosmologicznych.

[124] Por. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin 1911, *passim*.

[125] Teza o autonomizacji etyki w systemie kantowskim nie wyklucza istnienia tam wątków *par excellence* teologicznych, takich jak np. wyobrażenia eschatologiczne (*Republik nach Tugendgesetzen*).

[126] Zob. X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996, s. 110-115.

[127] Por. D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 8.6.44* [w:] WE, s. 160.

[128] I. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* [w:] idem, *Ausgewählte kleine Schriften*, red. H. Brandt, Hamburg 1999, s. 20-22: „Oświecenie jest wyjściem człowieka z jego samo zawinionej niepełnoletności. Niepełnoletność jest niemocą posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa kogoś innego". Tekst napisany 20. września 1784 w Königsbergu, ukazał się w periodyku „Berlinische Monatsschrift" w roku 1784 w zeszycie z grudnia. Wyd. pol. idem, *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, „Gazeta Wyborcza" 2004 nr z dnia 14-15 lutego, s. 22.

manifestacja ludzkiej żywotności (*Lebendigkeit*) poddana jest w pełni refleksji nauk teologicznych. Podział na sferę *sacrum* i *profanum* ulega ostatecznemu zatarciu, jeśli chodzi o warsztat teologiczny. Źródło „zdruzgotania" ontycznego dualizmu *sacrum* - *profanum* leży w samej historii zbawienia (*Heilsgeschichte*). Według Ewangelii synoptycznych w chwili śmierci Chrystusa zasłona świątyni jerozolimskiej rozdarła się[129], co oznacza symboliczny kres granicy między *sacrum* a *profanum,* między miejscem najświętszym a przestrzenią poza świątynią[130]. Według Eliadego dystynkcja *sacrum* - *profanum* jest konstytutywna dla światooglądu (*Weltanschauung*) *homo religiosus*[131]. Unicestwienie tej dystynkcji przez śmierć Chrystusa w rozumieniu ewangelickim jest wydarzeniem przełomowym i wyzwalającym dla świata[132]. Gogarten pisał: „Nie ma więc już więcej różnicy między *sacrum* a *profanum* w świecie z perspektywy wiary chrześcijańskiej"[133]. Śmierć Chrystusa znosi dystynkcję *sacrum* - *profanum* pod względem ontycznym, ale nie epistemicznym, czy socjologicznym[134]. Istnienie tej dystynkcji pod względem epistemicznym umożliwia i warunkuje teorię symbolu i języka religii[135] (P. Tillich, P. Ricoeur).

## Kulturowy protestantyzm

Kulturowy protestantyzm (*Kulturprotestantismus*) przejął i wzmocnił paradygmat otwartości na świat zapoczątkowany przez Reformację. Nie był on

---

[129] M. in. Mt 27,51-27,53; Mk 15,38; Łk 23,44-23,46.
[130] Łacińskie *profanum* opisuje przestrzeń przed (*pro*) świątynią (*fanum*), tj. to, co nie-święte, przeciwieństwo *sacrum*; zob. GEORGES, [s. v. sacer, profanus], t. 2, s. 2440-2442; t. 2, s. 1960-1961. Pisarze chrześcijańscy używają terminu *profanum* i jego pochodnych w znaczeniu negatywnym, tak czyni Augustyn w *De civitate Dei contra paganos*, [XVIII,45] [w:] PL, t. 41. Wyd. pol. idem, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
[131] Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności,* tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, *passim.*
[132] Wśród polskich teologów rzymskokatolickich zdania w tej sprawie są podzielone. Andrzej Bronk (*Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 112-114) nie zgadza się z poglądem Zofii Zdybickiej (*Człowiek i religia,* Lublin 1993, s. 412-419), że dystynkcja *sacrum - profanum* nie należy do istoty chrześcijaństwa. Tezę, że nie istnieje ontyczny dualizm *sacrum - profanum* stawia też prawosławny teolog szkoły paryskiej Paul Evdokimow (*Sztuka ikony. Teologia piękna,* tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 52-53).
[133] F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt, op. cit.,* s. 25.
[134] Zob. G. Pyszczek, *Durkheim* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 311-312.
[135] Rozróżnia się między „językiem religijnym" (językiem *sacrum* opisującym *profanum*) a „językiem religii" (językiem *profanum* opisującym *sacrum*). Teologia ewangelicka postrzega kerygmat NT jako „język religii". Por. różnica między *verba testamenti* z trydenckiego *Missale Romanum* pełnymi retorycznych *sanctus* i *venerabilis* a „surowymi" *verba testamenti* z lutrowej *Formula missae et communionis* z roku 1523 (WA, t. 12, s. 205-220). Zob. *Mszał. Modlitewnik*, 4. wyd., [Części niezmienne mszy świętej], Opole 1965, s. 33-34.

jednolitą szkołą teologiczną, lecz był ruchem intelektualnym ogarniającym teologów z różnych szkół. Stosunek kulturowego protestantyzmu do *saeculum* zostanie nakreślony w niniejszej pracy na przykładzie F. D. E. Schleiermachera, zwanego ojcem teologii liberalnej i Reinholda Seeberga, uważanego za jednego z ostatnich myślicieli tej proweniencji. Jeśli chodzi o zmiany, które dokonały się między staro- i nowoprotestantyzmem, to trzeba tu wspomnieć o kwestii źródeł sądów teologicznych. Staroprotestanckie pryncypium Pisma (*Schriftprinzip*) wraz z doktryną o werbalnej inspiracji „zniknęło" w epoce Oświecenia. Dla teologów staroprotestanckich Pismo rozstrzygało o pozytywnym stosunku do *saeculum*, natomiast teolodzy nowoprotestanccy szukali także innych źródeł legitymizacji takiej postawy, przede wszystkim źródeł filozoficznych i humanistycznych (*revelatio generalis sive naturalis*). Już sam termin *kulturowy protestantyzm* wyraża aktywność i afirmację kultury dokonaną z perspektywy protestanckiej. Na określenie pobożności tamtej epoki wprowadza się nawet termin *Kulturfrömmigkeit*[136]. Pogląd, iż kulturowy protestantyzm oznacza redukcję religii tylko do kultury, należy uznać za nieuprawniony, choć w XIX-wiecznej teologii ewangelickiej zdarzały się przypadki takiego redukcjonizmu. Zasadniczo jednak pole badawcze teologów tej epoki nie ograniczało się tylko do refleksji nad kulturą, lecz obejmowało także systematykę, rodzącą się wtenczas historię dogmatów i religioznawstwo. Dogmatycznym *opus magnum* F. D. E. Schleiermachera jest *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (t. 1-2, 1821-22). Struktura tego dzieła, którego mottem jest *credo, ut intelligam* Anzelma z Canterbury, wymaga dokładniejszego omówienia, gdyż berliński profesor zmienia strukturę podręcznika systematyki. Nie znajdziemy więc w *Der christliche Glaube...* wykładu o małżeństwie czy władzy państwowej, gdyż już w prolegomena zostało przeprowadzone rozgraniczenie między dogmatyką (*Glaubenslehre*) a etyką (*Sittenlehre*)[137]. Nie oznacza to gorszego traktowania *agenda*

[136] T. Nipperday, *Luther und die Bildung der Deutschen* [w:] *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation,* red. H. Löwe, C. Roepke, München 1983, s. 24. Por. fenomen »religii kulturowej« (*Kulturreligion*): H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung,* 2. wyd., Graz-Wien-Köln 1990, s. 281-297.

[137] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche,* t. 1, [§ 26], 2. wyd., Berlin 1884, s. 134-135: „Jak już od długiego czasu w Kościele ewangelickim rozdzielone są dogmatyka i etyka, tak też oddzielamy i my dla naszego przedstawienia od całości materii dogmatycznej te wypowiedzi wiary, które są elementami chrześcijańskiej etyki".

niż *credenda*, gdyż jest to rozgraniczenie topiczne[138]. Nie tylko indywiduum, lecz także świat, tzn. całość skończonego bytu[139], trwa zdaniem Schleiermachera w bezpośredniej zależności od Absolutu[140]. Źródeł pozytywnego stosunku do *saeculum* u berlińskiego humanisty należy szukać w jego nauce o stworzeniu (*Von der Schöpfung*)[141], o zachowaniu (*Von der Erhaltung*)[142] i o pierwotnym stanie doskonałym (*Von der ursprünglichen Vollkommenheit*)[143]. Rozstrzygającym wydaje się być jednak to, iż *saeculum* trwa w bezpośredniej zależności od Absolutu (*in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bestehen*). Schleiermacher wprowadza więc legitymizację *saeculum* przez relację zależności od Boga. Reinhold Seeberg (1859-1935), urodzony w Inflantach (*Livland*), piastował profesury teologii na uniwersytetach w Dorpacie, Erlangen i Berlinie[144] i był jednym z nauczycieli Dietricha Bonhoeffera. Seeberg kładzie nacisk na zagadnienie „chrześcijaństwo a kultura". W części poświęconej antropologii postrzega człowieka jako istotę społeczną i historyczną (*soziales und historiales Wesen*)[145]. Kościół jest według dorpackiego profesora instytucją, która współpracując z państwem, winna troszczyć się o kulturę[146]. Sztuka i moralność (*Sitte*) zapośredniczają religię[147], mają *explicite* funkcje kerygmatyczne. Kultura i Kościół oddziałują na siebie wzajemnie (*reziprok*)[148]. Seeberg pozostaje pod wpływem systemu heglowskiego i uznaje: *Volk, Gesellschaft, Staat, Familie, Gesetzen, Ordnungen, Sitten, Bildung, Kultur* za

---

[138] *Ibidem,* [§ 26.1], t. 1, s. 135: „Także wypowiedzi chrześcijańskiej etyki są w powyższym sensie wypowiedziami wiary, ponieważ sposoby działania opisywane pod postacią twierdzeń czy zaleceń, są także wypowiedziami o nastrojach pobożnych na sposób chrześcijański, ponieważ wypowiedzi dogmatyki i etyki odnoszą się do tego samego".

[139] *Ibidem,* [§ 36.1], t. 1, s. 173: „Zdanie, że całość skończonego bytu trwa tylko w bezpośredniej zależności od tego, co nieskończone, jest pełnym opisaniem fundamentu, który winien zostać tu postawiony, dla każdego pobożnego uczucia".

[140] *Ibidem,* [§ 36], t. 1, s. 173: „Pierwotnym wyrazem tego stosunku, tj. że mianowicie tylko świat trwa w bezpośredniej zależności od Boga, rozdziela się w doktrynie kościelnej na dwa zdania: »świat jest stworzony przez Boga« i »Bóg zachowuje świat«".

[141] *Ibidem,* [§ 40-41], t. 1, s. 183-192.

[142] *Ibidem,* [§ 46-49], t. 1, s. 211-241.

[143] *Ibidem,* [§ 59-61], t. 1, s. 301-326.

[144] Do *opera magna* Seeberga należą: *Christliche Dogmatik* (t. 1-2, 1924-1925) - podręcznik dogmatyki, *System der Ethik* (1911) - podręcznik etyki, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (t. 1-4, 1895-1920) - podręcznik historii dogmatów, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion* (1902) – dzieło zawierające rozważania nad istotą chrześcijaństwa.

[145] R. Seeberg, *Christliche Dogmatik,* [§ 22], *op. cit.,* t. 1, s. 505-562.

[146] *Ibidem,* [§ 39], t. 2, s. 386: „Kościół nie ma się zajmować tylko sprawą małego kręgu pobożnych dusz, lecz tym, co czyni i czego dokonuje, czyli ostatecznie sprawą ludzkości albo podstawą taką jak korona wszelkiej pracy na obszarze kultury w najgłębszym sensie".

[147] *Ibidem,* [§ 22], t. 1, s. 551.

[148] *Ibidem,* [§ 22], t. 1, s. 562.

postacie ducha obiektywnego[149]. W ontologii Hegla byt jest rozumiany ewolucyjnie, dynamicznie i dialektycznie. Tezą jest pojęcie (*Begriff*), antytezą przyroda (*Natur*), a syntezą duch (*Geist*). Dlatego dzieli on filozofię na *filozofię pojęcia* (= logika), *filozofię przyrody* i *filozofię ducha.* Taką strukturę ma *Encyklopedia nauk filozoficznych* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), dzieło późne i w porównaniu z innymi najbardziej wewnętrznie uporządkowane. Istnieją trzy epifanie ducha: duch subiektywny *(der subjektive Geist*), duch obiektywny (*der objektive Geist*) i duch absolutny (*der absolute Geist*). Sprawy *saeculum* są przyporządkowane odpowiednim epifaniom ducha. Duch obiektywny objawia się w postaci: prawa (*Recht*), moralności (*Moralität*) i obyczajności (*Sittlichkeit*), do której należą kwestie rodziny, społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*) i państwa[150]. Duch absolutny objawia się w postaci: sztuki, religii objawionej (*geoffenbarte Religion*) i filozofii. Jenajski filozof nadaje dziedzinom *saeculum,* takim jak: prawo, państwo, moralność, rodzina, społeczeństwo, sztuka, religia i filozofia, ontologiczną legitymizację opierającą się na współistotności między *saeculum* a Absolutem[151].

## Kryzys

W XX-wiecznej teologii ewangelickiej doszło do polaryzacji stanowisk na tle stosunku do *saeculum*, która zostanie omówiona na przykładzie wczesnego Bartha i Paula Tillicha. Teologia dialektyczna zwana też teologią kryzysu nie była ruchem jednolitym. Karol Barth i Emil Brunner różnili się w kwestii *notitia Dei naturalis*, którą wczesny Barth odrzucał całkowicie, a Brunner akceptował w ograniczonym zakresie[152]. Barth odrzucał reformacyjny paradygmat otwartości na świat poprzez: negację *notitia Dei naturalis* i Immanencji, wrogie stanowisko wobec filozofii i kultury, niedostrzeganie interdyscyplinarności (*Interdisziplinarität*) teologii jako

[149] *Ibidem,* [§ 22], t. 1, s. 514-516.
[150] G. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych,* tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 1990, s. 399-585.
[151] System ontyczny Hegla jest *novum* wśród systemów monistycznych, gdyż byt rozwija się (= staje się) tam koliście. Sprawia to, iż nie ma gradacji aksjologicznej wewnątrz koła. W systemie monistycznym Plotyna bycie dalej od źródła oznacza bycie dalej od doskonałości. Neoplatońska ontologia przejęła dodatkowo »mit orficki« o „zesłaniu" dusz w ciała „za karę". Na marginesie należy wspomnieć, iż jest on obecny nawet u teologów chrześcijańskich, np. u Orygenesa czy Schellinga; zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, *passim*.
[152] B. Milerski, *Emil Brunner* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2003-2004, s. 32-41.

nauki humanistycznej oraz programowy akosmizm (*Akosmismus*)[153]. Jego hasła programowe brzmią: *Gott ist Gott*, *Gott ist der ganz Andere*, *Gott in der Höhe*. Rozmijają się one z kerygmatem, gdyż NT zna *Boga w ciele*, *Pośrednika między niebem a ziemią,* a milczy o *dalekim obcym Bogu zaświatów* (*deus otiosus*). NT mówi o Bogu w pojęciach i symbolach komunikatywnych dla człowieka[154]. Jeśli weźmie się pod uwagę myśl o *coincidentia oppositorum* rozwiniętą przez Mikołaja z Kuzy, to zanurzenie się Absolutu w świecie nie ogranicza jego tajemnicy, gdyż Bóg jest pod względem epistemicznym jednocześnie *Deus revelatus* i *Deus absconditus*. Bazylejski profesor przyjmuje do wiadomości fakt Wcielenia[155], ale nie wyciąga z niego żadnych teologicznych wniosków *in praxi*. Barth miał znaczący wpływ na *Barmeńską Deklarację Teologiczną* (*Barmer Theologische Erklärung*) z roku 1934, która należy w niektórych niemieckich Kościołach ewangelicko-unijnych do ksiąg wyznaniowych (*Bekenntnisschriften*)[156]. Deklaracja z Barmen neguje *notitia Dei naturalis*[157] i nie postrzega usprawiedliwienia jako wydarzenia egzystencjalnego (zmiania statusu człowieka *coram Deo*, tj. kondycji egzystencji) oraz nie uznaje istnienia obszarów autonomicznych w życiu człowieka (*iustitia civilis,* zob. CA § 18)[158]. Teologia wczesnego Bartha wydaje się pod pewnym względami bardziej zamknięta i nieprzyjazna względem świata, niż teologia przedreformacyjna, która potrafiła zdobyć się na ograniczoną inkluzywność, czego przykładem jest choćby śmiała myśl Mikołaja z Kuzy u schyłku średniowiecza, czy adaptacja filozofii

---

[153] Zob. A. Skowronek, *Karl Barth* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, *op. cit.*, s. 22-29. O słabościach koncepcji kerygmatycznej w pedagogice religii: B. Milerski, *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Warszawa 1998, s. 274-279, *passim*.
[154] Zob. formuły εγω ειμι w Ewangelii według Jana a także 1 J 4,8.
[155] K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, [§ 14], 8. wyd., Zürich 1998, s. 111-118; wyd. pol. idem, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.
[156] M. in. w Ewangelickim Kościele Nadrenii (Evangelische Kirche im Rheinland), w Ewangelickim Kościele Hesji i Nassau (Evangelische Kirche Hessen und Nassau) i w Ewangelickim Kościele Krajowym Württembergii (Evangelische Landeskirche in Württemberg).
[157] *Die Barmer Theologische Erklärung von 1934,* [§ 1] [w:] *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, red. H. Steubing et al., Wuppertal 1970, s. 287: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby Kościół mógł i musiał uznawać za źródło swego zwiastowania poza i obok tego jednego Słowa Bożego także jednak i inne wydarzenia i moce, postacie i prawdy niż Boże objawienie". Por. W. Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, [§ 75], Hamburg 1956, s. 437. Zob. dyskutowana »notitia Dei naturalis« u Lutra: J. Brantschen, *Zeit zu verstehen..., op. cit.,* s. 102-106.
[158] *Die Barmer Theologische Erklärung von 1934,* [§ 2], *op. cit.*, s. 288: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby były obszary naszego życia, w których bylibyśmy własnością nie Chrystusa, ale innych panów i w których nie potrzebowalibyśmy usprawiedliwienia i uświęcenia przez Niego". Paragraf § 2 z *Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej* zakłada (*a priori*), że podległość »innym panom« i Chrystusowi zawsze i wszędzie wykluczają się wzajemnie. Luter zmierzał ku temu, żeby dostrzegać w podległości zwierzchności podległość Stwórcy.

Arystotelesa dokonana przez Tomasza z Akwinu[159]. Bazylejski profesor próbował wprowadzić do teologii ewangelickiej postawę nieufności wobec rozumu, postawę nieznaną głównym nurtom teologii luterańskiej, według której już samo objawienie domaga się pośredniczącej funkcji rozumu (*usus rationis ministerialis*). Pismo nigdzie nie naucza postawy antyintelektualnej, lecz postrzega rozum (νους) jako dar stworzenia (*creatio*), przypominając jednocześnie, iż rozum *in statu corruptionis* nie ma samodzielnych możliwości w sprawach zbawienia. Jednak rozum nie jest zdany tylko na siebie, gdyż jest objęty odnawiającym działaniem Ducha Świętego (η ανακαινωσις του νους)[160]. Paul Tillich, teolog kultury[161] i spadkobierca myśli Friedricha Schellinga, starał się odbudować przyjazne relacje teologii ewangelickiej z humanistyką i kulturą po „spustoszeniach" dokonanych przez teologię kryzysu. Pozytywny stosunek do *saeculum* u autora *Teologii systematycznej* wyraża się w metodzie korelacji (*Korrelatiosmethode*) i rozumieniu *profanum* zgodnie z *analogia entis* (*protestantische Profanität*). Metoda korelacji oznacza współzależność teologii i kultury. Według Tillicha konieczne jest przetłumaczenie kerygmatu na język komunikatywny dla współczesnego człowieka[162]. Jego celem jest adaptacja i internalizacja kerygmatu oraz mediacja między chrześcijaństwem a współczesną kulturą:

„Sformułowałem to pryncypium w zdaniu: religia jest substancją kultury i kultura jest formą religii"[163].

W słynnym kazaniu *The Depth of Existence* słowo Bóg zostało zastąpione przez *głębię egzystencji*[164]. Tillich konstruując własny system teologiczny podjął próbę oryginalnego przekładu *termini technici*, takich jak: Bóg (= troska ostateczna, Samo-Bycie), Chrystus (= Nowe Bycie) czy grzech (= wyobcowanie)[165], na język

---

[159] Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, [liber 1, caput 36, Quod haec omnia a philosophis posita sunt], *op. cit.*, s. 30.
[160] Zob. Rz 12,2.
[161] Zob. programowy wykład Tillicha w berlińskim *Kant-Gesellschaft* z roku 1919 pod tytułem *Űber die Idee einer Theologie der Kultur* [w:] idem, *Hauptwerke,* red. C. Ratschow, t. 2 *Kulturphilosophische Schriften,* red. M. Palmer, Berlin-New York 1990, s. 69-85.
[162] J. Mödlhammer, *Kirche und Welt bei Paul Tillich*, Wien 1971, s. 204-249.
[163] P. Tillich, *Systematische Theologie,* t. 3, [4 III B 1], tłum. R. Albrecht, I. Henel, Berlin-New York 1987, s. 285. Wyd. pol. idem, *Teologia systematyczna,* t. 1-3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004-2005.
[164] P. Tillich, *The Depth of Existence* [w:] idem, *The Shaking of the Foundations,* London 1949, s. 59-70.
[165] Autor niniejszej pracy przekłada tillichowskie *termini technici* inaczej niż polski przekład: P. Tillich, *Teologia systematyczna, op. cit.*

filozoficzny genetycznie bliski filozofii niemieckich idealizmów. Rozróżnia on między *sacrum* i *profanum,* lecz *profanum* może stać się *sacrum*[166]. *Saeculum* partycypuje w Samo-Byciu (*Being itself, Sein-Selbst*) i tylko dzięki temu uzyskuje godność[167]. Mamy tu więc do czynienia z legitymizacją ontologiczną.

### 2.3. Podsumowanie

W XX wieku doszło do polaryzacji w teologii ewangelickiej na tle stosunku do *saeculum*. Ta polaryzacja postawiła kierunek »otwartości na świat« pod znakiem zapytania. Jednak słabości teologii dialektycznej zostały częściowo przezwyciężone przez późniejszych teologów tej proweniencji i wydaje się, że teologia kryzysu nie stała się trwałą dominantą ewangelicyzmu[168]. Obok teologii kryzysu występowała m. in. konfesyjna teologia Althausa. Autor *Grundriss der Dogmatik* sławił Transcendencję immanentną w świecie i objawiającą się *hic et nunc*, pośrodku doczesności (*Diesseitigkeit*) i świeckości (*Weltlichkeit*), Transcendencję, która nie brzydzi się materią i manifestuje się także w cielesnej miłości małżonków[169]. Interdyscyplinarność teologii ewangelickiej oznacza jej pozytywny stosunek do innych nauk[170]. Teologia ewangelicka jest refleksją transcendującą (*transcendere, transzendieren*) w kierunku *saeculum*, samo-uwalniającą się z więzów niepełnoletności (*Unmündigkeit*), która polega na strachu przed światem jako przestrzenią obcą i nieprzyjazną. Postawa dialogu z kulturą jest zjawiskiem „samorozumiałym" (*selbstverständlich*) w Kościołach ewangelickich niemiecko-skandynawskiego obszaru kulturowego[171].

---

[166] *Ibidem*, [II 2 A 1 b], t. 1, s. 202.
[167] *Ibidem,* [I 2 A 2 a], s. 113-114.
[168] Teologia późnego Bartha jest w znacznej mierze wolna od postawionych zarzutów: zob. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947, *passim*.
[169] P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, [§ 4], 2. zm. wyd., Berlin 1952, s. 26; zob. Ef 5,22-5,33; 1 Kor 6,15; Obj 19,7.
[170] Por. interdyscyplinarność teologii z perspektywy ewangelickiej: „Bayreuther Beiträge zur Religionsforschung" 2005 nr 10 (Materialien zum Selbstverständnis der evangelischen Theologie universitärer Disziplin), *passim*; interdyscyplinarność teologii z perspektywy katolickiej: G. Balch, *Was tut die Theologie?*, „Salzburger Theologische Zeitschrift" 1998 nr 1, s. 7-21.
[171] Czego przykładami są *Denkschriften* EKD: *Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen*, Gütersloh 2002; *Identität und Verständigung*, Gütersloh 1994.

## 3. Fenomen sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Dietricha Bonhoeffera

### 3.1. »Pełnoletni świat«

Perspektywy badawcze

Socjologia euroamerykańska oferuje nam bogactwo modeli sekularyzacyjnych. Do najbardziej znanych należą modele Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Berger koncentruje się na koncepcji *świętego kosmosu*[172] i bada podążając za Weberem[173] także obszary kulturowe poza euroamerykańskim kontekstem (np. Azję)[174]. Luckmann koncentruje się na koncepcji *niewidzialnej religii*[175] i zjawisku *prywatyzacji religii*[176]. Bergera i Luckmanna łączą długie lata współpracy[177], dlatego w ich modelach znajdują się elementy wspólne (m. in. zainteresowanie relacją między codziennością a religią)[178]. Na gruncie *par excellence* amerykańskim należy wspomnieć koncepcję *civil religion* Roberta Bellaha[179]. W ostatnich latach badania nad fenomenem sekularyzacji ogniskują się wokół obszarów bez korzeni tkwiących w kulturze euroamerykańskiej. Jest to zasadne, gdyż nie wydaje się słuszne przyjęcie bez wszechstronnej weryfikacji hipotezy, iż sekularyzacja jest fenomenem właściwym tylko dla obszarów o korzeniach tkwiących w kulturze euroamerykańskiej, która została ukształtowana przez

---

[172] P. Berger, *Święty baldachim..., op. cit.*
[173] M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych,* t. 1-3, tłum. T. Zatorski, D. Motak, G. Sowinski, Kraków 2000.
[174] Zob. A. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*, tłum. zespół, Berlin 1966, *passim*.
[175] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996; zob. A. Kubiak, *Niewidzialna religia* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 313-314.
[176] Zob. I. Borowik, *Prywatyzacja religii* [w:] *ibidem*, t. 8, s. 285-286.
[177] Socjologicznym *opus magnum* tej współpracy jest dzieło: P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.
[178] Zob. I. Borowik, *Codzienność* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 32-33. W XX-wiecznej socjologii amerykańskiej dokonał się »zwrot ku codzienności« (*Alltagskehre*). Trzeba tu wymienić socjologię fenomenologiczną A. Schütza, który postulował analizę codzienności jako świata życiowego (*der Alltag als die Lebenswelt*). Owocem współpracy między Schützem a Luckmannem jest dzieło *Strukturen der Lebenswelt* (1973). Wcześniej już w latach 30-tych badania tzw. szkoły chicagowskiej (R. Park et al.) oraz R. Lynda i W. Warnera koncentrowały się na codzienności. Zob. J. Szacki, *Historia...,* [XVI,1-6], *op. cit.,* s. 594-627.
[179] Zob. I. Borowik, *Civil religion* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 18-20; por. »religia obywatelska« (*Zivilreligion*) H. Lübbe, *Religion..., op. cit.,* s. 306-327. Berger zajmuje się różnicami między sytuacją religijną w Europie i USA; zob. P. Berger, *Zachód z Biblią w tle*, tłum. Ł. Sommer, „Gazeta Wyborcza" 2005 nr z 9-10 lipca, s. 18-19. O amerykańskiej religijności *in genere* traktuje praca zbiorowa: *Habits of heart. Individualism and commitment in American life,* red. R. Bellah et al., Berkeley-Los Angeles-London 1985.

dziedzictwo Aten-Rzymu i Jerozolimy. Nie ulega jednak wątpliwości, iż wśród religij światowych (*Weltreligionen*) jedynie liberalny (w sensie żydowskiego Oświecenia) judaizm i chrześcijaństwo, szczególnie to reformacyjne, postrzegają sekularyzację (*Säkularisierung*) bez lęku, a nawet z nadzieją[180].

## Źródła refleksji Bonhoeffera

W niniejszej pracy jest rekonstruowany model sekularyzacyjny Bonhoeffera, który jest modelem *par excellence* teologicznym[181]. Źródłem sądów (*Aussagen*) jest *revelatio specialis*, tzn. Słowo i *revelatio generalis*, tzn. szeroko rozumiana natura i kultura, szczególnie zaś fenomen życia obiektywizujący się w sztuce i literaturze. Bonhoeffer czerpie w *Widerstand und Ergebung* i *Ethik* m. in. z poezji Matthiasa Claudiusa[182] i Walthera von der Vogelweide[183], muzyki Carla Orffa *Carmina burana*[184] oraz dzieł architektonicznych w postaci średniowiecznych katedr (Naumburg[185] i Magdeburg[186])[187]. Takie podejście różni się w pewnych aspektach od klasycznej metodologii teologii ewangelickiej osadzonej w NT i wydaje się *novum* w stosunku do wcześniejszych prac Tegelczyka[188]. Paweł z Tarsu podczas dyskusji filozoficznej na ateńskim Areopagu cytował świadomie i skutecznie greckiego poetę i filozofa stoickiego Aratosa z Soloi (III-IV w. p.n.e.)[189]. Owa humanistyczna otwartość (*humanum = locus theologicus*) właściwa teologii ewangelickiej nie podważa jednak tego, iż jedynym autorytetem normującym (*norma normans*) jest Słowo[190], które stanowi także kryterium osądu, co jest *revelatio generalis*. Bonhoeffer rozważał w *Widerstand und Ergebung* i *Ethik* myśli: Mikołaja z Kuzy,

---

[180] Zob. D. Vetter, *Sekularyzacja. Judaizm* [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, red. A. Khoury, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 926-931; N. Mette, *Sekularyzacja. Chrześcijaństwo* [w:] *ibidem,* s. 931-934; S. Balić, *Sekularyzacja. Islam* [w:] *ibidem,* s. 935-938.

[181] Por. problematyka interpretacji dzieł Bonhoeffera: E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 23-26.

[182] E, [Das »Ethische« und das »Christliche«], s. 387.

[183] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 9.3.44* [w:] WE, s. 117.

[184] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] *ibidem*, s. 175.

[185] W Naumburgu an der Saale (land: Sachsen-Anhalt) znajduje się wczesnogotycka katedra św. Piotra i Pawła (Der Dom St. Peter und Paul) pochodząca z XIII wieku.

[186] W Magdeburgu (land: Sachsen-Anhalt) znajduje się gotycka katedra św. Maurycego i św. Katarzyny (Der Dom St. Katharina und Mauritius) pochodząca z XIII wieku.

[187] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 9.3.44* [w:] WE, s. 117.

[188] Por. ewolucja rozumienia pojęcia teologii u Bonhoeffera: E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 27-52.

[189] Dz 17,28: „[...] του γαρ και γενος εσμεν [...]"; zob. Aratos, *Phenomenes. Φαινομενα*, [α 5], red. J. Martin, Paris 1998.

[190] Zob. E. G. Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt-Hermeneutik-Sprache*, [II D Das theologische Problem: Schriftauslegung als Vergegenwärtigung], Tübingen 1985, s. 135-146.

Giordana Bruna, Herberta z Cherbury[191], Michela Montaigne[192], Jeana Bodina[193], Niccolo Machiavellego, Hugo Grotiusa, Rene Descartesa, Barucha Spinozy, Immanuela Kanta, Johanna Fichtego, Georga Hegla, Ernsta Troeltscha[194], Sørena Kierkegaarda, Wilhelma Diltheya, Ludwiga Feuerbacha, Friedricha Nietzschego, Paula Althausa, Paula Tillicha, Karla Heima, Rudolfa Bultmanna, Karla Bartha, Christopha Luthardta, Nicolai Hartmanna, Reinholda Niebuhra i Carla Weizsäckera. Wydaje się, że Bonhoeffer negował »in theoria« *revelatio generalis* zgadzając się tym samym z 1. tezą *Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej*, lecz jednocześnie »in praxi« nie wahał się posługiwać *revelatio generalis*. Geograficzną przestrzenią refleksji Tegelczyka jest przede wszystkim przestrzeń kultury europejskiej. Podejmuje on jednak próby uprawiania dyskursu teologicznego uwzględniającego komparatystykę religioznawczą[195].

## Lex - Evangelium

Kluczem do zrozumienia koncepcji »pełnoletniego świata« Bonhoeffera wydaje się luterańska dialektyka *Lex – Evangelium*[196]. Owa dialektyka jako związana z usprawiedliwieniem należy do zagadnień centralnych (*summus articulus*) teologii luterańskiej i jest jednocześnie jedną z najbardziej skomplikowanych kwestii hermeneutycznych[197]. Teologia staroprotestancka wyróżniała: *lex ceremonialis* (= prawo kultowe ST), *lex forensis* (= prawo sądownicze ST) i *lex moralis* (= prawo moralne ST i NT). *Lex moralis* miało 3 funkcje: *usus politicus* (inspiracja dla życia społeczno-politycznego), *usus paedagogicus* (zwierciadło dla kondycji moralnej

---

[191] Herbert z Cherbury, XVII-wieczny filozof, dyplomata i poeta angielski, zajmował się przede wszystkim koncepcją »religii naturalnej« zawierającą elementy deistyczne.

[192] M. Montaigne, XVI-wieczny filozof francuski, zwracał uwagę w *opus magnum*, tj. w *Próbach* (*Essais*), na przestrzenne i dziejowe uwarunkowania kultury i etyki oraz dążył do przezwyciężenia eurocentryzmu. Zob. J. Szacki, *Historia...,* [II,8], *op. cit.,* s. 56-58.

[193] J. Bodin, XVI-wieczny filozof francuski, zajmował się przede wszystkim teorią państwa i prawa, w tym pojęciami suwerenności i narodowości. Zob. J. Szacki, *Historia...,* [II,8], *op. cit.,* s. 53-54.

[194] E. Troeltsch, wybitny teolog ewangelicki oraz metodolog nauk historycznych i społecznych, postawił tezę relewantną dla refleksji nad sekularyzacją o tym, iż różnica między Kościołem a sektą, oznacza pod względem socjologicznym różnicę między społecznością otwartą na świat (= Kościół) a społecznością zamkniętą na świat (= sekta).

[195] M. in. D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 27.6.44* [w:] WE, s. 166-167.

[196] Wydaje się, że późny Bonhoeffer zmodyfikował barthiańskie rozumienie religii jako alternatywy na rzecz rozumienia dialektycznego. Zob. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.*, s. 335-354. Inaczej: B. Milerski, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, s. 45: „Rozróżnienia Zakonu i Ewangeli nie ujął on [tzn. Bonhoeffer] jednak dialektycznie, lecz w postaci alternatywy, czego wynikiem było wzajemne przeciwstawienie Jezusa Chrystusa i religii".

człowieka) i *usus didacticus* (reguła dla życia chrześcijan)[198]. Klasyfikacja staroprotestancka nie wyczerpuje jednak szerokiego pola semantycznego νομος w NT, lecz dokonuje uporządkowania *sui generis*. Bonhoeffer utożsamia religię z Prawem rozumianym w ściśle określony sposób:

„Paulińskie pytanie, czy περιτομη [= obrzezanie] jest warunkiem (*Bedingung*) usprawiedliwienia, oznacza dziś, moim zdaniem, pytanie, czy religia jest warunkiem zbawienia. Wolność od obrzezania jest także wolnością od religii”[199].

Obrzezanie samo w sobie (*an sich*) nie jest złe, gdyż zostało ustanowione przez Boga w Starym Przymierzu, lecz ujmowane jako konieczny warunek (*conditio sine qua non*) zbawienia oznacza odrzucenie Ewangelii (Ga 5,1-10). Prawo i Ewangelia współwystępują w ekonomii zbawienia (οικονομια), Prawo jako *opus alienum*, a Ewangelia jako *opus proprium*. Dlatego mówi się o dialektyce Prawa i Ewangelii. Relacja między »religią« a »bezreligijnym chrześcijaństwem« (*das religionslose Christentum*) jest podobna do relacji między Prawem i Ewangelią. Bezreligijne chrześcijaństwo i religia współwystępują. Religia jest »dziejowo uwarunkowaną i minioną formą wyrażania się człowieka« (*eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen*)[200] i »szatą« (*Gewand*) chrześcijaństwa:

„Czy istnieją bezreligijni chrześcijanie? Jeśli religia jest tylko szatą (*Gewand*) chrześcijaństwa i ta szata wyglądała różnie w różnych epokach, to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo?”[201].

Religijność (*Religiosität*) jest natomiast określana przez Bonhoeffera jako „ludzkie prawo” (*das menschliche Gesetz*)[202], tzn. ludzkie osiągnięcie na drodze do Boga[203]. Pełnoletni świat nie wydaje się być światem <u>całkowicie</u> pozbawionym religii, mimo iż fragmenty *Widerstand und Ergebung* sugerują to:

„Zmierzamy naprzeciw <u>w pełni</u> niereligijnej epoce. Ludzie nie mogą już dłużej być religijni, tak jak są teraz”[204].

---

[197] Zob. C. Walther, *Bei Gott ist viel mehr Gnade. Über den Unterschied von Gesetz und Evangelium. 10 Vorlesungen*, Zwickau 2004.
[198] H. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik, op. cit.,* s. 32.
[199] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 30.4.44* [w:] WE, s. 134.
[200] *Ibidem*, s. 133.
[201] *Ibidem*.
[202] Greckie νομος może oznaczać w NT „ludzkie prawo, regułę”.
[203] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 8.6.44* [w:] WE, s. 160.
[204] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 30.4.44* [w:] *ibidem*, s. 132.

»Robocza hipoteza Boga« należąca do struktury religii została przezwyciężona[205], ale nie całkowicie wyeliminowana:

„Do intelektualnej uczciwości (*Redlichkeit*) należy to, żeby pozwolić upaść tej hipotezie [tzn. roboczej hipotezie Boga], względnie wyłączyć ją tak daleko jak to tylko możliwe (*so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten*)”[206].

Bonhoeffer nie ma jednak na myśli chronologicznej linearności. Owo zmierzanie ma charakter eschatycznego napięcia (*schon jetzt und noch nicht*)[207]. »Bezreligijne (= pełnoletnie) chrześcijaństwo« i »pełnoletni (= bezreligijny) świat« są ze sobą powiązane. Proces upełnoletniania (*mündig werden*) dotyczący całego świata nazywa się »pełnoletnim (= bezreligijnym) światem«, a dotyczący tylko przestrzeni eklezjalnej nazywa się »bezreligijnym (= pełnoletnim) chrześcijaństwem«. Dlatego można mówić o »bezreliginym chrześcijaństwie« wydarzającym się w »pełnoletnim świecie«[208]. Bonhoeffer przepracował definicję religii wyznaczoną przez teologię kryzysu[209]. Religia jest dla Bartha »projekcją« w sensie feuerbachowskim i υβρις[210] człowieka[211]. Autor *Communio sanctorum* we wczesnych pismach twierdził, iż religia jest »uzurpacją« i pragnieniem człowieka by być „jak Bóg” (1 Mż 3,5: כאלוהים)[212]. W *Widerstand und Ergebung* religia jest rozpatrywana dialektycznie, co stanowi *novum* w stosunku do programu Bartha, dla którego chrześcijaństwo oznacza »zniesienie« (*Aufhebung*) religii w sensie ścisłym[213]. Zarzuca się Tegelczykowi, iż posługiwał się pojęciem religii w sposób niejasny[214]. Wydaje się, iż pojęcie religii jest ogólnie wyjątkowo nieprecyzyjne[215]. Jeśli do definicji religii włączy się dystynkcję *sacrum – profanum* pod względem ontycznym, to nie należy klasyfikować reformacyjnego chrześcijaństwa jako religii. Już w starożytności dochodziło do

---

[205] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] *ibidem*, s. 177.
[206] *Ibidem*.
[207] Kategoria O. Cullmanna.
[208] Zob. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 221-224.
[209] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 30.4.44* [w:] WE, s. 133.
[210] Pojęcie υβρις oznacza „pychę”: zob. *Duden...,* [s. v. Hybris], *op. cit.,* s. 404. W NT υβρις oznacza „złe traktowanie”. Jednym z odpowiedników „pychy” w NT jest υψωμα; por. 2 Kor 10,5.
[211] H. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik, op. cit.,* s. 37.
[212] B. Milerski, *Religia a słowo..., op. cit.,* s. 50-51.
[213] Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 326-354.
[214] O wieloznaczności pojęcia religii u Bonhoeffera i J. A. T. Robinsona pisze D. Jenkins. Zob. D. Jenkins, *Religion and coming of age* [w:] *The Honest to God Debate*, red. D. Edwards, J. A. T. Robinson, London 1963, s. 210-214.
[215] Por. *Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, Kraków 2002.

dyskusji nad etymologią łacińskiego *religio*[216]. Bonhoefferowskie *termini technici* można przedstawić według schematu *Lex – Evangelium* w postaci tabeli[217]:

| **Lex (= opus alienum):** | **Evangelium (= opus proprium):** |
|---|---|
| klerykalny (*klerikal*) | świecki (*weltlich*) |
| religijny (*religiös*) | niereligijny (*religionslos*) |
| *sacrum* | *profanum* |
| niepełnoletni (*unmündig*) | pełnoletni (*mündig*) |
| heteronomia | autonomia ze źródłem w wydarzeniu Chrystusa |
| ucieczka w zaświaty (*Jenseits*) | to, co przedostateczne (*das Vorletzte; Diesseits*) wskazuje na to, co ostateczne (*das Letzte*) |
| ascetyzacja, klerykalizacja, (re)sakralizacja, tabuizacja | »naturalne życie« (*das natürliche Leben*) |
| czysta Transcendencja | immanentna Transcendencja (*diesseitige Transzedenz*) |
| »na granicy życia« | »w środku życia« |
| abstrakcja (*abstractio*)[218], idea (*Idee*) | konkret (*concretio*)[219], rzeczywistość (*Wirklichkeit*) |
| »robocza hipoteza Boga«, »zapychacz dziur (*Lückenbüsser*)«, »deus ex machina«, metafizyka. | Wcielone Słowo w środku świata. |

## Perspektywa religioznawcza

Tegelczyk próbował także zdefiniować pojęcie religii w kontekście komparatystyki religioznawczej:

„Tutaj leży decydująca różnica w stosunku do wszystkich religii. Religijność (*Religiosität*) człowieka wskazuje mu w jego nędzy (*Not*) na moc Bożą w świecie, Bóg jest *deus ex machina*. Biblia wskazuje człowiekowi na niemoc (*Ohnmacht*) i cierpienie Boga. Tylko cierpiący Bóg może pomóc”[220].

Bonhoeffer stwierdza w *Entwurf einer Arbeit*, że chrześcijańskie rozumienie Inkarnacji różni się od rozumienia religij pozachrześcijańskich tym, że w chrześcijaństwie bóstwo wciela się w człowieka, a nie w zwierzęta[221]. Wskazuje

[216] Zob. A. Bronk, *Religia* [w:] RELIGIA, t. 8, s. 393-403. W NT nie występuje synonim łacińskiego *religio*, gdyż pola semantyczne greckich pojęć ευσεβεια i δεισιδαιμονια nie są tożsame z polem semantycznym *religio*. Łacińskie pojęcie *religio* ogarnia aspekt *mysterium tremendum* (wina, zbrodnia, klątwa, przekleństwo, wyrzuty sumienia, troska, lęk, zabobon, etc.) i aspekt *mysterium fascinosum* (ceremonia, kult, świętość, pobożność, etc.); zob. GEORGES, [s. v. religio], t. 2, s. 2293-2295. Ojcowie Kościoła i Reformatorzy (np. Kalwin w *Institutio Christianae religionis*) posługiwali się pojęciem *religio* bez zastrzeżeń jako synonimem chrześcijaństwa (= *religio vera*).
[217] Tabelę opracował autor niniejszej pracy.
[218] Etymologicznie rzeczownik »abstractio« jest związany z czasownikiem »abs-traho« (wyprowadzać, wywodzić).
[219] Etymologicznie rzeczownik »concretio« jest związany z czasownikiem »con-cresco« (zagęszczać).
[220] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] WE, s. 178.
[221] D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] *ibidem*, s. 192.

także na różnicę między Starym i Nowym Przymierzem a tzw. religiami soterycznymi (*Erlösungsreligion*)[222]:

„Chrześcijańska nadzieja na powstanie z martwych różni się od tej mitologicznej tym, że nadzieja chrześcijańska wskazuje ludziom na życie na ziemi w sposób całkowicie nowy, jeszcze ostrzejszy niż w Starym Testamencie. Chrześcijanin nie ma »ostatniej deski ratunku« (*noch eine letzte Ausflucht*) od ziemskich zadań i trudności w kierunku wieczności, w odróżnieniu od wyznawców mitów soterycznych (*Erlösungsmythen*) [...]. Nie wolno przedwcześnie znieść doczesności (*Diesseits*). W tym łączy się Nowy i Stary Testament. Mity soteryczne powstają z ludzkich doświadczeń granicznych (*Grenzerfahrungen*). A Chrystus obejmuje człowieka w środku życia”[223].

Ta droga rozumowania domaga się religioznawczej korekty ze strony autora niniejszej pracy. W religiach pozachrześcijańskich występowały także cierpiące, umierające i ożywające bóstwa (schemat: życie – śmierć – odrodzenie w kultach wegetacyjnych)[224], koncepcje wcieleń bóstwa w ludzi (np. awatary Wisznu)[225], myśli o *sui generis* »admirabile commercium« (np. bodhisattwowie w buddyzmie mahajany)[226]. Istnieją też religie bez mitów soterycznych *explicite* (np. japońskie pierwotne shinto)[227]. Koncepcja z *Listu do przyjaciela z 27.6.44*, aby wyeksponować różnicę między chrześcijańską i pozachrześcijańską analityką »bycia w świecie« wydaje się teologicznie i religioznawczo uprawniona[228]. Konstytutywna różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami polega przede wszystkim na tym, że „Syn narodzony z kobiety” wykupił (εξαγοραζω) świat z niewoli żywiołów (Ga 4,3-7). Dlatego świat cieszy się wolnością (ελευθερια). Pismo umieszcza zbawienie w dziejach (wyprowadzenie ludu wybranego z Egiptu[229] i Babilonii, wydarzenie Chrystusa) i nie odziera doczesności z jej praw, godności i wartości. Judaizm i chrześcijaństwo zmieniają radykalnie także rozumienie czasu[230]. Czas cykliczny

---

[222] W terminologii religioznawczej wyróżnia się dodatkowo modele autosoteryczne (*Selbsterlösung*), np. buddyzm hinajany i heterosoteryczne (*Fremderlösung*), np. buddyzm mahajany, chrześcijaństwo.
[223] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 27.6.44* [w:] WE, s. 166-167.
[224] Zob. K. Banek, *Misteryjne kulty* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 76-78.
[225] Zob. A. Karp, *Hinduzim* [w:] *ibidem,* t. 4, s. 405-414.
[226] Zob. P. Balcerowicz, *Mahajana* [w:] *ibidem,* t. 6, s. 365-367.
[227] Zob. E. Żeromska, *Shinto* [w:] *ibidem,* t. 9, s. 74-79.
[228] Por. rozważania o zmianach w rozumieniu pracy przyniesionych przez chrześcijaństwo, szczególnie to reformacyjne: C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 80], *op. cit.,* s. 378-382.
[229] Por. wyjście z Egiptu jako model zbawczych czynów PANA: M. Uglorz, *Jahwe-Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002, s. 166-168.
[230] Por. »udziejowienie« (*Vergeschichtlichung*) i koncepcja czasu w ST: M. Uglorz, *Jahwe-Bóg Izraela...*, *op. cit.,* s. 148-149, 116; stworzenie i dzieje: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, [IV,6], tłum. B. Matysiak, Warszawa 1999, s. 180-183. Por. prorockie rozumienie dziejów: J. Dianz, *Prorocka wizja historii* [w:] *Historia duchowości*, red. A. Fanuli et al., t. 1 *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Kraków 2002, s. 392-407.

został ontycznie[231] przezwyciężony i ma według Pisma początek (*creatio*), centrum (*incarnatio et redemptio*)[232] i koniec (*consummatio*)[233]. Śmierć Chrystusa i symbol rozdartej zasłony w Świątyni oznaczają zniesienie (*Aufhebung*) podziału na »naszą przestrzeń« i »obcą przestrzeń«. Chrystus jest jedyną ofiarą i ofiarnikiem jednocześnie, a Jego ciało jest prawdziwą świątynią (zob. Hbr). Podział na »naszą przestrzeń« (przestrzeń „święta", uporządkowana, znana i bezpieczna) i »obcą przestrzeń« (przestrzeń „świecka", nieuporządkowana, nieznana i niebezpieczna) wydaje się konstytutywny dla większości religii pozachrześcijańskich[234]. Dzięki wydarzeniu Chrystusa cały kosmos został objęty pojednaniem (2 Kor 5,19) i stał się οικουμενη *pro nobis*. Karl Heim (1874-1958), zajmujący się »wewnątrzświatową Transcendencją« (*innerweltliche Transzendenz*)[235] w monumentalnym dziele apologetycznym *Glaube und Denken*, pisał w *Das Wesen des evangelischen Christentums* o kosmologicznej desakralizacji, która osiągnęła kulminację w reformacyjnym chrześcijaństwie[236]. Chrześcijańskie traktowanie Wcielenia wyróżnia się m. in. tym, iż jest ono wiecznym i nieodwołalnym »tak« (ναι)[237] dla *humanum*, gdyż Chrystus po powstaniu z martwych i wstąpieniu na niebiosa nie porzucił ciała. Chrześcijaństwo nie znosi doczesności ani nie proponuje iluzorycznej ucieczki od sytuacji granicznych[238]. W refleksji nad religiami „pogańskimi" z *Corpus Paulinum*

---

231 Przezwyciężenie ontyczne nie wyklucza stosowania czasu cyklicznego w wymiarze epistemicznym (świat symboli, coroczne święta, etc.). Wydaje się, że wśród religij tylko judaizm, chrześcijaństwo i islam (ze względu na zapożyczenie elementów żydowskiej protologii i eschatologii) znają koncepcję czasu linearnego. Por. M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego),* Warszawa 1995, *passim.*

232 Dla ortodoksyjnego judaizmu centrum czasu jest oczekiwane (*in spe*) przyjście Mesjasza związane jednocześnie z *consummatio mundi*.

233 Por. J. T. Maciuszko, *Czas sakralny* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 95-103.

234 Por. J. T. Maciuszko, *Przestrzeń święta* [w:] *ibidem,* t. 8, s. 288-291. U Greków »oswojoną przestrzeń« nazywano οικουμενη. Germanie znali dystynkcję »mid-gård« - »ut-gård«.

235 K. Heim, *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung,* [Leitsätze X] [w:] idem, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*, t. 1, 3. zm. wyd., Berlin 1934, s. 226. Dzieła Heima miały wpływ na rozwój teologiczny Bonhoeffera.

236 K. Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums*, [X], 2. zm. wyd., Leipzig 1926, s. 115: „Druga głęboka zmiana w pojęciu Kościoła (*Kirchenbegriff*), która dokonała się w protestantyzmie, jest następująca: jeśli Bóg nie jest już dłużej lokalizowalny, nie jest już dłużej przestrzennie transcendentny, lecz jest w tym głębszym sensie po tamtej stronie (*jenseitig*) i dociera tylko do zatrwożonego sumienia, to z tego wynika, że nie ma już dłużej świętej przestrzeni, żadnego miejsca, w którym byłby bardziej obecny niż w innym. Nie ma także już dłużej świętych przedmiotów, które byłyby przeniknięte przez siły łaski, tak, że mogłyby przybliżyć mnie do Boga, kiedy je dotykam, całuje, albo jem jak lekarstwo".

237 2 Kor 1,19; E, [Ethik als Gestaltung], s. 70 (przypis 25), 78.

238 W *Liście do przyjaciela z 30.4.44* czytamy, że „wiara w zmartwychwstanie" (*Auferstehungsglaube*) nie znosi sytuacji granicznej, którą jest śmierć.

dostrzega się napięcie (*Spannung*) podobne do napięcia *Lex – Evangelium* oraz religioznawczą analitykę bycia w świecie[239]. Jednym z najbardziej intrygujących procesów sekularyzacyjnych przed narodzinami Chrystusa była sekularyzacja („odreligijnienie") religii greckiej i rzymskiej[240] dokonana w znacznej mierze przez antyczną filozofię. Nie była to jednak sekularyzacja trwała, mimo znaczącego dorobku filozoficznego[241], o czym świadczy popularność kultów misteryjnych. Godny rozważania jest także proces „ureligijnienia"[242] w Azji, który stał się udziałem buddyzmu, dżinizmu, konfucjanizmu i taoizmu. Z pryncypiów modelu sekularyzacyjnego Bonhoeffera wynika, iż procesy sekularyzacyjne dokonywane ludzkimi siłami nie są trwałe, jedynie sekularyzacja (*Säkulariserung*) dokonana przez Chrystusa jest trwała.

## Pełnoletni świat

Czym jest ów „pełnoletni świat"? Pełnoletni świat oznacza świat, który osiągnął dojrzałość, albo ściślej mówiąc, dojrzałość została mu dana przez wydarzenie Chrystusa[243]. Owa dojrzałość oznacza *in praxi*, że człowiek jest w stanie radzić sobie samemu z problemami bez konieczności posługiwania się religią[244]. Z perspektywy obiektywnej mamy do czynienia z wolnością pozyskaną dla świata

---

[239] Paweł z Tarsu w rozmowie z filozofami epikurejskimi i stoickimi na ateńskim Areopagu stwierdza, iż dążenie filozofów do Absolutu (= ο αγνωστος θεος) jest godne pochwały, a prawdziwą odpowiedzią na nie jest Chrystus (1 Kor 1). Mówi też o człowieku gatunkowym (*Gattungsmensch*) jako *homo religiosus* (Dz 17,27). Ten fragment stał się obok Rz 1 jednym z *loci classici* dla staroprotestanckiej doktryny o *notitia Dei naturalis innata et acquisita*. *Notitia Dei naturalis* nie ma skutków soterycznych, gdyż nie zapośrednicza łaski, niesie natomiast zobowiązania moralne; zob. F. Pieper, *Christliche Dogmatik,* t. 1, St. Louis 1924, s. 445-450. Paweł mówi także na Areopagu, że „poganie" żyją w niewiedzy, gdyż zamienili czczenie Stwórcy na czczenie stworzenia, a religie „pogańskie" są »ludzką projekcją« (ενθυμησις ανθρωπου). Nie znać Chrystusa oznacza być *de facto* bez Boga (Ef 2,12). W Kol 2 czytamy o złowrogim wymiarze religij (zob. 1 Tm 4) niszczących człowieka przez posty, »pobożne ćwiczenia« (εθελοθρησκια) i »samoumartwianie« (ταπεινοφροσυνη), które są »nakazami i wymysłami ludzi« (κατα τα ενταλματα και διδασκαλιας των ανθρωπων). Kol 2 zdaje się odnosić do gnostycyzmu i misteriów orfickich (ταπεινοφροσυνη) oraz do mazdaizmu (θρησκεια των αγγελων).

[240] Od roku 217 p.n.e. (korelacja panteonów) można mówić nawet o religii grecko-rzymskiej.

[241] Zob. antyczne krytyczne studium psychologiczne fenomenu religijnego: T. Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, tłum. G. Żurek, Warszawa 1994.

[242] Ureligijnienie oznacza w tym kontekście przejście od filozofii do religii. Trzeba jednak pamiętać, iż rozróżnienie religia – filozofia jest intuicyjne i bywa niejednoznaczne w kulturach nie-europejskich. Np. trudno orzec, czy chiński kult Tian należy z perspektywy metodologii europejskiej do filozofii (*ordo naturae*) czy do religii (*ordo revelationis*).

[243] Pojęcia „dojrzałości" (*Mündigkeit*) i „niedojrzałości" (*Unmündigkeit*) nie występują w NT *explicite*, lecz jest obecna ich treść; np. 1 Kor 13,11. Termin *pełnoletni świat* stał się „logo" (= sygnaturą) teologii późnego Bonhoeffera. W latach 1955-1969 wydawano w Monachium serię komentarzy do jego teologii pod tytułem *Die mündige Welt.* Zob. *Die mündige Welt*, t. 1-5, München 1955-1969.

przez Chrystusa. Z perspektywy subiektywnej ta wolność jest przyswajana (*die Aneignung*) jako „autonomia ze źródłem w wydarzeniu Chrystusa" (*die Autonomie mit der Quelle im Christusereignis*), jako „autonomia bez źródła w wydarzeniu Chrystusa" (*die Autonomie ohne die Quelle im Christusereignis*) lub odrzucana (*die Ablehnung*). Autonomia ze źródłem w wydarzeniu Chrystusa odpowiada w nomenklaturze Gogartena (zob. 2.1) pojęciu *sekularyzacji* (*Säkularisierung*), a autonomia bez źródła w wydarzeniu Chrystusa pojęciu *sekularyzmu* (*Säkularismus*). Bonhoeffer, polemizując z teologią porządków Althausa nazywa ten drugi rodzaj autonomii *Eigengesetzlichkeit* i uważa za uzurpację. Różnica w rozumieniu autonomii świata między Althausem i Bonhoefferem leży w usytuowaniu jej źródła. Dla Bonhoeffera jest nim *revelatio specialis*, a dla Althausa *revelatio generalis*. Althaus uważał, że teologia porządków (*Ordnungstheologie*) i praobjawienia (*Uroffenbarung*) wyrażona w *Die christliche Wahrheit*[245] i *Grundriss der Ethik*[246] jest kontynuacją teologii staro- i nowoprotestanckiej. Praobjawienie nie jest objawieniem zbawczym (*Heilsoffenbarung*), lecz jest objawieniem przygotowującym (*die vorbereitende Offenbarung*). Przestrzeń porządków, jako zakorzeniona w stworzeniu (*revelatio generalis*), jest autonomiczna (*Eigengesetzlichkeit*) w tym sensie, że nie powinna być chrystianizowana (*christianisiert werden*)[247]. Źródłem upełnoletniania świata zdaniem Bonhoeffera nie jest ani działanie ludzi, ani procesy historyczne, lecz jest nim wydarzenie Chrystusa. Procesy historyczne są narzędziami w ekonomii zbawienia. To sprawia, iż jego model sekularyzacyjny nie jest modelem historycznym, lecz jest modelem *par excellence* teologicznym. Dzieje wydają się dialektycznym zmaganiem między współwystępującymi procesami: sekularyzacją (*Säkularisierung*), sekularyzmem (*Säkularismus*) i resakralizacją (*Resakralisierung*)[248]. Dla Bonhoeffera resakralizacja oznaczała *in praxi* rzymskokatolickie tendencje do klerykalizacji, ascetyzacji i dywinizacji świata. Współcześnie przez resakralizację rozumie się przede wszystkim ponowne »zaczarowanie świata« dokonujące się m. in. przez wzrost popularności

---

[244] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 8.6.44* [w:] WE, s. 160.
[245] P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit..., op. cit.*
[246] P. Althaus, *Grundriss der Ethik,* 2. zm. wyd., Gütersloh 1953.
[247] *Ibidem*, [§ 32], s. 110-112.
[248] W *Liście do przyjaciela z 16.7.44* znajduje się lista postaci zasłużonych dla procesu autonomizacji świata w aspekcie sekularyzacji (*Säkulariseriung*) i sekularyzmu (*Säkularismus*) bez zaszeregowania.

magii i praktyk paramagicznych[249]. Chrześcijańską odpowiedzią na sekularyzację (*Säkularisierung*) winna być w świetle refleksji Tegelczyka radość i nadzieja, odpowiedzią na sekularyzm (*Säkularismus*) *theologia crucis*[250], a odpowiedzią na resakralizację głoszenie wolności Chrystusa (kerygmat). Bonhoeffer wyjaśnia *Liście do przyjaciela z 8.6.44*, co rozumie przez »ruch w kierunku autonomii«:

„Rozumiem przez to [tj. autonomię] odkrycie praw, według których żyje świat w obszarze nauki, gospodarki, państwa, sztuki, etyki i religii i daje sobie radę sam ze sobą (*mit sich selbst fertig werden*)”[251].

Owo »radzenie sobie człowieka ze sobą« nie oznacza jednak według *Entwurf einer Arbeit*, iż człowiek całkowicie kontroluje *humanum*:

„[...] [człowiek] dał sobie radę (*fertigwerden*) ze wszystkim, tylko nie z sobą samym. Może się on ubezpieczyć (*versichern*) od wszystkiego, lecz nie od człowieka [...]”[252].

Między tezami z Listów do przyjaciela (z 30.4.44 i 9.3.44) wydaje się zachodzić sprzeczność. W *Liście do przyjaciela z 30.4.44* Bonhoeffer pisze, że 1900 lat chrześcijańskiego zwiastowania opierało się na »religijnym a priori«[253], a więc na negacji świeckości; natomiast w *Liście do przyjaciela z 9.3.44* czytamy o wspaniałej świeckości (*Weltlichkeit*) XIII wieku. W *Liście do przyjaciela z 8.6.44* Tegelczyk dokonuje nieuprawnionego uogólnienia pisząc, że historycy ewangeliccy i katoliccy nie rozróżniali między »roboczą hipotezą Boga« a Wcielonym Logosem. Dlatego jego zdaniem odbierano »ruch w kierunku autonomii« jako bezpośredni atak na chrześcijaństwo i próbowano mu przeciwdziałać poprzez „religijny gwałt” (*religiöse Vergewaltigung*), tzn. udowadnianie ludziom, iż nie są sobie w stanie poradzić z sytuacjami granicznymi. Zarzut ten wydaje się być chybiony w stosunku do większości historyków i historiozofów protestanckich, szczególnie Hegla i Diltheya, których dzieła Tegelczyk znał dobrze.

---

[249] Por. K. Zielińska, *Spór o sekularyzację – od dominacji do negacji?*, „Przegląd Religioznawczy” 2004 nr 1, s. 23-38. Zob. o współczesnym kryzysie nauki: H. Lübbe, *Religion..., op. cit.,* s. 19-125.
[250] Bonhoeffer rozwinął *theologia crucis* w *Nachfolge*, włączając do niej wnioski z *Communio sanctorum* (Chrystus egzystujący jako Kościół).
[251] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 8.6.44* [w:] WE, s. 158-159.
[252] D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] *ibidem*, s. 191.
[253] Por. »a priori« w filozofii kantowskiej i neokantowskiej (R. Otto); zob. R. Otto, *Das Heilige. Űber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem,* [Kapitel 17; rozdział 17], 17.-22. wyd., Gotha 1929, s. 147-153; wyd. pol. idem, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

## Nietzsche

Bonhoeffer podejmuje się apologii chrześcijaństwa wobec krytyki religii Nietzschego. Tegelczyk próbuje ukazać, że kerygmat NT w rozumieniu ewangelickim jest czymś zupełnie różnym od „chrześcijaństwa" krytykowanego przez Bazylejczyka[254]. Dostrzega się wewnętrzne napięcie między nietzscheańską krytyką chrześcijaństwa za rzekomo negatywny stosunek do *saeculum* a projektem filozoficznym samego Nietzschego, który gardzi *saeculum* poprzez elitaryzm i estetyzm. Weimarczyk zarzuca chrześcijaństwu, iż neguje ono życie i instynkty, a zamiast tego afirmuje „Boga", transcendencję (*Jenseits*)[255], „zmyślony świat", „świat ideału"[256], zniesławiając (*Weltverleumdung*) przez to „rzeczywisty świat"[257]. Bóg jawi się mu jako „przeciwieństwo życia", a pojęcia takie jak: transcendencja (*Jenseits*) i „prawdziwy świat" służą pozbawieniu „świata rzeczywistego" wartości (*entwerten*)[258]. Nietzsche gardzi jednak tym, co powszednie, mieszczańskie (*bürgerlich*), przeciętne i rozsądne (*vernünftig*)[259]. Nie uprawia on „filozofii życia <u>codziennego</u>", lecz uprawia „filozofię życia <u>dionizyjskiego</u>". Odpowiedzią Bonhoeffera na taką krytykę religii jest ukazanie, iż afirmacja doczesności jest zgodna z NT:

„Nauczyłem się w ostatnich latach lepiej poznawać i rozumieć głęboką doczesność (*Diesseitigkeit*) chrześcijaństwa"[260].

---

[254] Nietzsche w wykładzie pod tytułem *Homer und die klassische Philologie* wydanym w roku 1869 w Bazylei ujawnia koncepcję metodologiczną, która będzie obecna w całej jego późniejszej działalności intelektualnej. Cytując Senekę stwierdza on, iż działalność filologiczna jest *ex definitione* działalnością filozoficzną. Dlatego Weimarczyk wybrał literaturę piękną na medium własnego projektu filozoficznego. Zob. F. Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie* [w:] KGA, seria 2, t. 1 *Philologische Schriften (1867-1873)*, s. 268-269.

[255] F. Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, [Epilog] [w:] KSA t. 6, s. 51: „Moralność panów afirmuje tak samo instynktownie, jak chrześcijańska neguje (»Bóg«, »transcendencja (*Jenseits*)«, »ogołocenie siebie (*Entselbstung*)« czyste negacje)".

[256] F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, [Vorwort § 2] [w:] KSA t. 6, s. 258: „»Prawdziwy świat« i »pozorny świat«- po niemiecku: zmyślony świat i rzeczywistość [...]". Wyd. pol. idem, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.

[257] F. Nietzsche, *Ecce...*, [Warum ich ein Schicksal bin § 4], *op. cit.*, s. 369.

[258] *Ibidem*, s. 373-374: „Pojęcie »Bóg« zostało wynalezione jako przeciwieństwo do pojęcia życie, w tym pojęciu wszystko co szkodliwe, zatrute, zniesławiające, cała śmiertelna wrogość przeciw życiu została doprowadzona do straszliwej jedności! Pojęcie »transcendencja (*Jenseits*)«, [tj.] »prawdziwy świat« zostało wynalezione, aby pozbawić wartości ten jedyny świat, który jest, aby żaden cel, żaden rozum, żadne zadanie nie ostało się dla naszej ziemskiej rzeczywistości".

[259] Bazylejczyk już w wykładach o literaturze greckiej ujawnia radykalny elitaryzm i estetyzm; zob. F. Nietzsche, *Philologica,* [§ 1-2 Geschichte der griechischen Literatur (cz. 1-3)] [w:] idem, *Werke,* t. 18 (seria 3, t. 2), red. O. Crusius, W. Nestle, Leipzig 1912, s. 1-199.

[260] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 21.7.44* [w:] WE, s. 183.

Tegelczyk nauczył się »głębokiej doczesność« chrześcijaństwa[261]. Świat jawi się mu jako przestrzeń pozytywna, gdyż jest on przestrzenią zamieszkiwania Wcielonego Logosu (*inhabitatio*). Wcześniej zdarzało się Bonhoefferowi definiować świat jako »pełnię grzechu«[262]. W *Ethik* deklaruje on, iż przez »świat« rozumie »świat pojednany przez Chrystusa«[263]. Autor *Nachfolge*, pisząc o afirmacji świata, nie ma na myśli jakiejś formy hedonizmu, w którym Chrystus jest nieobecny, lecz głęboką doczesność przepełnioną śmiercią i zmartwychwstaniem Boga:

„Mam na myśli nie płytką i banalną doczesność oświeconych (*Aufgeklärten*), zapobiegliwych (*Betriebsamen*), wygodnych (*Bequemen*) czy nieprzyzwoitych (*Lasziven*), lecz głęboką doczesność, która jest pełna dyscypliny (*Zucht*) i w której zawsze obecne jest poznanie śmierci i zmartwychwstania. Sądzę, że Luter żył w takiej doczesności”[264].

Świadectwem doczesności i świeckości, którymi żył Luter są *Tischreden*[265]. Ukazują one reformacyjną afirmację (*Bejahung*) codzienności *in praxi*. Ze względu na Wcielenie ewangelickie chrześcijaństwo nie głosi »czystej Transcendencji« (*reine Transzendenz*), lecz »immanentną Transcendencję« (*diesseitige Transzendenz*)[266], »Verbum incarnatum«[267].

## Feuerbach

Bonhoefferowski *terminus technicus* »robocza hipoteza Boga« ma korzenie w krytyce religii Ludwiga Feuerbacha, ucznia Hegla i jednego z najwybitniejszych przedstawicieli lewicy heglowskiej[268]. Wywarł on wpływ na Nietzschego i Marksa[269].

---

[261] Zob. ewolucja rozumienia świata (*Weltverständnis*) u Bonhoeffera: E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 238-326.

[262] D. Bonhoeffer, *Zweiter Katechismus-Versuch (1935-1937)* [w:] DBGS, t. 3, s. 346: „Świat jest tym wszystkim wokół mnie, co pozostaje pod mocą i przekleństwem bezbożności (*Gottlosigkeit*)”, s. 346: „Wierzę w to [tj. *creatio* i *omnipotentia Dei*] wbrew wszelkiemu rozumowi (*Vernunft*) i naturalnemu poznaniu (*natürliche Erkenntnis*), ponieważ widzę, że świat jest zły w naturze i historii oraz że grzech panuje i nie rozpoznaję w nim Stwórcy”.

[263] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 50.

[264] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 21.7.44* [w:] WE, s. 183.

[265] M. Luther, *Tischreden* [w:] LUTHER-GW, t. 9.

[266] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 30.4.4* [w:] WE, s. 135: „»Transcendencja« (*Jenseits*) Boga nie jest transcendencją naszych możliwości poznawczych! Epistemologiczna transcendencja nie ma nic wspólnego z Transcendencją Boga. Bóg jest transcendentny pośród naszego życia (*mitten in unserem Leben jenseitig*)”. Zob. R. Smith, *Diesseitige Transzendenz*, tłum. K. Smith [w:] *Die mündige Welt*, t. 2, München 1956, s. 104-115.

[267] Por. Bóg transcendentny jako Bóg bliski w ST: M. Uglorz, *Jahwe-Bóg Izraela..., op. cit.,* s. 148-151. Zamieszkiwanie Boga z ludem wybranym: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, [IV,7], *op. cit.,* s. 183-189; PAN nie jest »deus otiosus«: *ibidem,* [VII,8], s. 289-291.

[268] Pracą doktorską Feuerbacha było łacińskie dzieło pod tytułem *De infinitate, unitate atque communitate rationis* (1827), a habilitacją także łacińska praca wydana drukiem w Erlangen pod

Aktywność filozoficzna Feuerbacha nie ograniczała się tylko do krytyki religii. Jest on uznawany za jednego z prekursorów filozofii dialogu (*Tuismus*) i metafizyki[270] faktyczności. Norymberczyk był sensuliastą (*sentio ergo sum*) i kontynuował rehabilitację »zdrowej zmysłowości« (*gesunde Sinnlichkeit*) i cielesności (*Leiblichkeit*) rozpoczętą w XVIII wieku przez filozofa szkolnego (*Schulphilosophie*), estetyka i teologa ewangelickiego A. G. Baumgartena (1714-1762) z uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą, który definiował estetykę jako *scientia sensitiva*[271]. Religia jest dla Feuerbacha »projekcją« marzeń i tęsknot człowieka. To nie Bóg stwarza człowieka, lecz człowiek stwarza Boga na własny obraz. Bóg jest »zwierciadłem człowieka« (*der Spiegel des Menschen*). Religia odziera człowieka z tego, co najlepsze, i przenosi to w świat iluzji (*transpositio idiomatum*). Rozwiązaniem tej sytuacji jest „ściągnięcie nieba z powrotem na ziemię”. Aby to uczynić, trzeba zredukować teologię do antropologii. Feuerbach wyrażał się pozytywnie o inkarnacyjnym paradygmacie Lutra (*Deus revelatus in carne pro me*), gdyż widział tam pożądane odwrócenie kierunku. Wyprojektowany „Bóg” wraca we Wcieleniu do człowieka. Najsłabszym punktem w systemie feuerbachowskim wydaje się być kwestia genezy procesu alienacyjnego[272]. Teologia ewangelicka pojmowana jako *studium Verbi incarnati* jest w stanie podjąć apologię wobec krytyki Norymberczyka, gdyż nie ukrywa, że jej podmiotem (*Subjekt*) i przedmiotem (*Objekt*) jest człowiek:

---

tytułem *De ratione, una, universali, infinita* (Erlangen 1828). Za *opus magnum* Norymberczyka pod względem *Wirkungsgeschichte* jest uznawane dzieło *Das Wesen des Christentums* (1841). Zob. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1904; wyd. pol. idem, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.

[269] Marks czerpał z krytyki religii Feuerbacha jednocześnie zarzucając mu, iż ta krytyka jest krytyką psychologiczną, a nie społeczno-polityczną. Por. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, [§ 11] [w:] K. Marx, F. Engels, *Werke*, t. 3, Berlin 1969, s. 533 n: „Filozofowie tylko interpretowali świat na różne sposoby, a tu chodzi o to, żeby zmieniać świat”. Wyd. pol. idem, *Dzieła,* t. 1-39, 2. wyd., tłum. zespół, Warszawa 1962-1979.

[270] W niniejszej pracy »metafizyka« jest synonimem »ontologii«. We współczesnej refleksji filozoficznej wprowadza się jednak rozróżnienie między tymi terminami. »Ontologia« oznacza refleksję nad bytem jako bytem (= metafizyka ogólna; *in genere*), a »metafizyka« oznacza refleksję nad bytem szczegółowym (= metafizyka szczegółowa; *in concreto*).

[271] Zob. o estetyce Baumgartena: C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i jego implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999, s. 57-61. Estetyczno-antropologiczne podejście Baumgartena kontynuował Kant; zob. I. Kant, *Apologia zmysłowości*, tłum. Z. Zwoliński, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2004 nr 4 (Kant), s. 31-48. Zob. M. Kohlhäufl, *Baumgarten Alexander Gottlieb* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, red. F. Bautz et al., t. 15, Hamm 1999, s. 94-100.

[272] Zob. J. Kłoczowski, *Człowiek-Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w »Istocie chrześcijaństwa« Ludwiga Feuerbacha*, Lublin 1979, *passim*.

„Właściwą troską [= obiektem] teologii jest człowiek pod władzą grzechu jako oskarżony i potępiony, oraz Bóg jako usprawiedliwiający i zbawiający grzesznego człowieka”[273].

Bonhoeffer pisze w *Liście do przyjaciela z 16.7.44*, że »robocza hipoteza Boga«, tzn. »Bóg jako projekcja tęsknot człowieka«, występuje w różnych postaciach: jako hipoteza moralna (Bóg jako gwarant moralności), polityczna (Bóg jako gwarant ładu państwowego) i przyrodoznawcza (Bóg jako gwarant ładu w przyrodzie):

„Bóg jako moralna, polityczna, przyrodoznawcza robocza hipoteza jest zniesiony, przezwyciężony; tak samo jako filozoficzna i religijna robocza hipoteza (Feuerbach)”[274].

Zdaniem Bonhoeffera »robocza hipoteza« została przezwyciężona i dlatego stała się zbędna (*überflüssig*)[275], ale jako *opus alienum* nie zniknie całkowicie, lecz »tak daleko jak to tylko możliwe«. W tym samym liście czytamy, że człowiek winien z woli Boga żyć bez »roboczej hipotezy Boga« (*etsi deus non daretur*)[276]. Rozwój świata ku pełnoletności nie niweczy obecności Boga w świecie, lecz ogniskuje ją i otwiera jej przestrzeń[277]. Chrystus nie jest tylko »omdlały« (*ohnmächtig*) w pełnoletnim świecie[278], lecz także nim włada (*die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Christus*)[279].

## Zapychacz dziur

W *Liście do przyjaciela z 25.5.44* traktującym o „zapychaczu dziur” (*Lückenbüsser*)[280] czytamy, że lektura dzieła wybitnego fizyka i filozofa[281] Carla Weizsäckera *Zum Weltbild der Physik* wywarła wpływ na poglądy Bonhoeffera. Wydaje się, że Tegelczyk zajmował się szczególnie ostatnią częścią książki noszącą

---

[273] M. Luther, *Tischreden*, [Womit die verschiedenen Disziplinen umgehen, § 470; = WA 5757] [w:] LUTHER-GW, t. 9, s. 195.
[274] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] WE, s. 177.
[275] D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] *ibidem*, s. 191.
[276] »Etsi deus non daretur« jest bonhoefferowską parafrazą zdania Hugo Grotiusa, niderlandzkiego prawnika i teologa, który pisał, iż prawo naturalne (*ius naturae*) jest niezmienne i jego ważność nie zależy od egzystencji Boga.
[277] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] WE, s. 178.
[278] *Ibidem*.
[279] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 30.6.44* [w:] *ibidem*, s. 170.
[280] Pojęcie »zapychacza dziur« (*Lückenbüsser*) występuje także u poety M. Claudiusa, którego Bonhoeffer czytał, aczkolwiek w innym kontekście; zob. M. Claudius, *Lückenbüsser* [w:] idem, *Asmus omnia sua secum portans*, [cz. III] [w:] *Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka. Studienbibliothek*, red. M. Bertram, Berlin 2000, s. 150.
[281] Zob. M. Tempczyk, *»Die Einheit der Natur« C. F. von Weizsäckera (1912)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* red. B. Skarga et al., t. 3, Warszawa 1995, s. 401-405.

podtytuł *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaf*[282]. Weizsäcker pisze tam o dialektycznym stosunku chrześcijaństwa do świata, który jest jednocześnie świętym stworzeniem Bożym i jest upadły[283]. Nowożytnym przełomem (*Wende*) jest dla niego zmiana kierunku w relacji między Bogiem a światem z anabatycznego (ανα-βαινω) na katabatyczny (κατα-βαινω). W średniowieczu przeważał kierunek „od świata do Boga" (anabatyczny), wraz z początkiem epoki nowożytnej kierunek zmienił się na „od Boga do świata" (katabatyczny). Podobnie pisał wcześniej Bonhoeffer w *Ethik*:

„Nie od świata do Boga, lecz od Boga do świata podąża droga Jezusa Chrystusa, a więc i droga wszelkiego chrześcijańskiego myślenia"[284].

Pojęcia »zapychacza dziur« i »roboczej hipotezy« są bliskoznaczne i opisują to samo zjawisko tylko pod różnym kątem. »Robocza hipoteza« odnosi się do aspektu psychicznego (*mit sich selbst fertig zu werden*), a »zapychacz dziur« do aspektu przyrodniczego procesu upełnoletnienia świata[285]. Bonhoeffer pisze, że prawdziwy Bóg nie jest „zapychaczem dziur", który jest umieszczany tam, gdzie aktualnie nie sięga ludzkie poznanie:

„Winniśmy znajdować Boga w tym, co znamy, a nie w tym, czego nie znamy. Bóg chce być ujęty przez nas w rozwiązanych zagadnieniach, a nie tych nierozwiązanych. To odnosi się także do związku między Bogiem a naukowym poznaniem, oraz do ogólnoludzkich pytań o śmierć, cierpienie i winę. Dziś jest tak, że istnieją także ludzkie odpowiedzi na te pytania, które mogą abstrahować od Boga. Ludzie dają sobie radę – i tak było w każdej epoce – z tymi pytaniami także bez Boga i nie jest po prostu prawdą, że tylko chrześcijaństwo miało dla nich »rozwiązania«"[286].

Granice ludzkiego poznania, jak na to wskazuje Weizsäcker, ciągle ulegają zmianie wraz z postępem nauk przyrodniczych. Przestrzeń dla »Boga« zmniejsza się. Dotyczy to »roboczej hipotezy Boga«, a nie Chrystusa, który jest właściwym »środkiem życia«:

---

[282] C. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, [Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaf], 3. wyd., Leipzig 1945, s. 123-165.
[283] *Ibidem,* s. 134: „Chrześcijaństwo ma podwójny stosunek do świata. Jest on Bożym tworzeniem, lecz odpadł od Boga".
[284] E, [Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt], s. 358.
[285] »Zapychacz dziur« i »deus ex machina« są synonimami. Zob. *List do przyjaciela z 30.4.44*.
[286] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 25.5.44* [w:] WE, s. 155-156.

„Bóg nie jest tutaj zapychaczem dziur. Bóg musi i chce być poznany w środku życia, a nie najpierw na granicach naszych możliwości; w życiu, a nie najpierw w śmierci; w zdrowiu i mocy, a nie najpierw w cierpieniu; w działaniu, a nie najpierw w grzechu. Podstawa tego leży w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. On jest środkiem życia i nie przyszedł po to, aby odpowiedzieć na nierozwiązane zagadnienia"[287].

## Dialektyczny status świata

W *Winderstand und Ergebung* i *Ethik* spotykamy się z dialektycznym określaniem statusu świata (*dialektische Prädikation*). Tak jak człowiek jest *simul iustus et peccator*, tak samo świat jest „bez-bożny" (*gott-los*) i „bliski Bogu" (*gott-nah*)[288]:

„Pełnoletni świat (*die mündige Welt*) jest bardziej bezbożny (*gottloser*) i dlatego być może wprost bliższy Bogu (*Gott-näher*) niż niepełnoletni świat (*die unmündige Welt*)"[289].

Pełnoletni świat rodzi się z męki Chrystusa, która jest jednocześnie (*simul*) apogeum wrogości wobec Boga (wyparcie Boga ze świata na krzyż) i całkowitym pojednaniem świata z Bogiem[290]:

„Jezus Chrystus, ukrzyżowany Pojednawca – to znaczy przede wszystkim, że cały świat przez odrzucenie Jezusa Chrystusa stał się bez-bożny (*gott-los*) i że żaden własny wysiłek nie zabierze z niego [tj. świata] tego przekleństwa (*Fluch*). Świeckość świata (*die Weltlichkeit der Welt*) przyjęła raz na zawsze sygnaturę poprzez krzyż Chrystusa. Ale ponieważ krzyż Chrystusa jest krzyżem pojednania świata z Bogiem, dlatego bezbożny (*gottlos*) świat stoi jednocześnie pod sygnaturą pojednania jako wolnego ustanowienia (*Setzung*) Bożego. Krzyż pojednania jest uwolnieniem (*Befreiung*) do życia przed Bogiem pośród bez-bożnego (*gott-los*) świata; to jest uwolnienie (*Befreiung*) do życia we właściwej świeckości (*in echter Weltlichkeit*)"[291].

Dialektyczne orzekanie nie oznacza dla Bonhoeffera, iż status świata jest nierozstrzygnięty, lecz oznacza, iż nie da się cieszyć ze zgładzenia grzechu świata bez uznawania jego grzesznej kondycji:

„Świat nie jest podzielony między Chrystusa i diabła, lecz świat jest całkowicie światem Chrystusa, niezależnie, czy uznaje to czy nie"[292].

---

[287] *Ibidem*; podobnie: idem, *Brief an einen Freund vom 30.4.44* [w:] *ibidem*, s. 135: „Chcę mówić o Bogu nie na granicach, lecz w środku, nie w słabości, lecz w mocy, nie przy śmierci i winie, lecz w życiu i dobru człowieka. Wydaje mi się, że lepiej jest milczeć na granicach i zostawić to, co nierozwiązane nierozwiązanym".
[288] Por. podobna morfologia stosunku chrześcijan do *saeculum*: C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 36-37, 39], *op. cit.*, s. 183-186.
[289] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 18.7.44* [w:] WE, s. 181.
[290] Paweł z Tarsu posługuje się podobną dialektyką w Rz 5,20.
[291] E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 404.
[292] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 51.

Pojednanie dokonane przez Wcielonego jest zupełne pod względem chronologicznym (απαξ; 1 P 3,18) i hamartiologicznym:

„Nie ma takiego miejsca (*Stück*) w świecie, które byłoby tak zgubione, tak bezbożne (*gottlos*), żeby nie było przyjęte w Chrystusie i pojednane z Bogiem”[293].

Zwiastowany krzyż chroni świat przed ponownym ubóstwieniem (*Vergöttlichung*), które oznacza dla człowieka ponowną niewolę. Dlatego Bonhoeffer mówi o »pobożnej (= właściwej) świeckości«, odróżniając ją od świeckości zniewalającej i niszczącej człowieka (por. »die wesensverschiedene Weltlichkeit« z *Listu do przyjaciela z 9.3.44*):

„Tylko przez zwiastowanie ukrzyżowanego Chrystusa istnieje życie we właściwej świeckości (*in echter Weltlichkeit*), a więc nie w opozycji do zwiastowania, a także nie obok niego w jakiejś »autonomii« (*Eigengesetzlichkeit*)[294] tego, co świeckie (*das Wetliche*), tylko »w, z, i pod«[295] zwiastowaniem Chrystusa (*Christusverkündigung*) jest możliwe i rzeczywiste (*wirklich*) właściwe świeckie życie (*das echte weltliche Leben*)”[296].

»Właściwa świeckość« (*die echte Weltlichkeit*) opiera się na kerygmacie, a nie na świecie jako takim (*an sich*):

„Decydujące jest tutaj tylko to, że właściwa świeckość (*die echte Weltlichkeit*) istnieje tylko na podstawie zwiastowania Krzyża Jezusa Chrystusa”[297].

W opinii Bonhoeffera ubóstwienie świata może się dokonywać poprzez resakralizację (człowiek uświęca *saeculum*) lub przez sekularyzm (*saeculum* uświęca się samo). Świat musi być uświadamiany przez kerygmat o własnej kondycji (*gottlos*), gdyż tylko wtedy zrozumie sens uwolnienia, które przyniosła ofiara Chrystusa:

„Bez albo przeciw zwiastowaniu krzyża Chrystusa nie istnieje poznanie bez-bożności (*Gott-losigkeit*) i opuszczenia świata przez Boga (*Gottverlassenheit der Welt*), więcej, to, co świeckie (*das Weltliche*), będzie zawsze szukać i dążyć nieukojone do własnego ubóstwienia (*Vergöttlichung*) celem zaspokojenia. Ale tam gdzie to, co świeckie (*das Weltliche*), ustanawia obok zwiastowania Chrystusa

---

293 *Ibidem*, s. 53.
294 [W sensie althausowskim].
295 [Aluzja do »termini technici« staroprotestanckiej nauki o Wieczerzy Pańskiej].
296 E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 404-405.
297 *Ibidem*, s. 405.

(*Christusverkündigung*) własne prawo (*Gesetz*), tam to, co świeckie (*das Weltliche*), zapada się w sobie całkowicie i musi się postawić ostatecznie na miejscu Boga”[298].

## Nowa hermeneutyka

Bonhoeffer postulował »niereligijną interpretację pojęć biblijnych«[299], ale poza daniem ogólnych wskazań nie rozwinął tego projektu[300]. »Niereligijna interpretacja« została pomyślana jako hermeneutyczny wniosek z koncepcji pełnoletniego świata i miała objąć teologiczne *termini technici*, takie jak m. in.: pokuta, wiara, usprawiedliwienie, odrodzenie, uświęcenie, stworzenie, upadek, pojednanie, *vita nova* i rzeczy ostateczne. »Interpretacja religijna« oznacza interpretację według Prawa. »Interpretacja niereligijna« rozróżnia między Prawem a Ewangelią, jest świecka (*weltlich*), konkretna, zdystansowana od metafizyki[301] i od indywidualizmu (w sensie *Gefühlstheologie*), osadzona w kontekście Wcielenia[302], aktualna i personalistyczna (*heute für uns*)[303]. Projekt *teologii hermeneutycznej*[304] Ebelinga[305] można uznać w świetle jego artykułu *Die »nicht-religiöse« Interpretation biblischer Begriffe*[306] za oryginalną próbę rozwinięcia postulatu »niereligijnej interpretacji«. Współczesna sytuacja hermeneutyczna zobowiązuje teologię ewangelicką zdaniem Ebelinga do refleksji i szukania rozwiązań, a nie do ucieczki czy kapitulacji. Teologia hermeneutyczna nie jest pomyślana jako konkurencja dla innych działów dogmatyki, lecz jako „klucz” do nich. Jej celem nie jest „produkcja nowych dogmatów”, lecz kształtowanie zdolności myślenia i odpowiedzialności za

---

298 *Ibidem.*
299 W *Listach do przyjaciela z 8.6.44, 8.7.44, 16.7.44* i w *Entwurf einer Arbeit*.
300 Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 380-396.
301 Dystans do metafizyki zapoczątkowała filozofia krytyczna Kanta. W dziele *Akt und Sein* Bonhoeffer rozwijał ontologię typologiczną Adam-Chrystus.
302 Ebeling posługuje się *analogia incarnationis* przy opisywaniu relacji między Słowem Bożym a słowem międzyludzkim; zob. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* [w:] idem, *Wort und Glaube*, t. 1, 3. zm. wyd., Tübingen 1967, s. 340-341.
303 Ebeling wyróżnia następujące właściwości świeckiej mowy o Bogu: konkretność (*das konkrete Reden*); klarowność (*das klare Reden*) wynikającą z tego, że światu wolno jest pozostać światem i dysponować własnym językiem oraz sprawczość (*das wirkende Reden*) wynikającą z tego, że Słowo jest »dzianiem« (*Wortgeschehen*). Zob. G. Ebeling, *Weltliches Reden von Gott* [w:] idem, *Wort und Glaube*, t. 1, *op. cit.*, s. 378-380.
304 G. Ebeling, *Hermeneutische Theologie*, „Kirche in der Zeit” 1965 nr 20, s. 484-491; przedruk: idem, *Wort und Glaube*, t. 2 *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, s. 99-120.
305 Zob. szerzej o Ebelingu: D. Chwastek, *Słowo w dobie mediów. Teologia Słowa w projekcie hermeneutycznym Gerharda Ebelinga i jej krytycy*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2004 nr 2, s. 75-101; „Hermeneutische Blätter” 2003 nr specjalny z lipca (Gerhard Ebeling), *passim*.
306 G. Ebeling, *Die »nicht-religiöse« Interpretation biblischer Begriffe* [w:] idem, *Wort und Glaube*, t. 1, *op. cit.*, s. 90-160.

Słowo i język (*Wort und Sprachverantwortung*)[307]. Zdaniem tego myśliciela teologia ewangelicka winna poddawać się ciągłej hermeneutycznej autoweryfikacji (*theologia evangelica semper reformanda*). Problematyczne wydaje się natomiast stwierdzenie Ebelinga, że „teologia winna uczyć »tak« dla zwiastowania Słowa Bożego". Jeanrond zarzuca mu, że dokonał *par excellence* fideizacji hermeneutyki i traktował hermeneutykę filozoficzną jako *ancilla theologiae*[308]. Właściwą hermeneutyką teologii ewangelickiej winna być zdaniem autora niniejszej pracy *hermeneutica profana* ze względu na pryncypium inkarnacyjne i ze względów apologetycznych. Wydaje się, że Ebeling zmierzał *implicite* w tym kierunku[309], mimo, że definiował (*definitio realis*) teologię jako »naukę języka wiary« (*Theologie als Sprachlehre des Glaubens*)[310]. Owa definicja sugeruje, że istnieje odrębny »język wiary« (*die Sprache des Glaubens*), co wydaje się wątpliwe[311]. W tym punkcie Ebeling zrywa z hermeneutyką własnego mistrza, Rudolfa Bultmanna. Zdaniem Marburczyka nie ma odrębnej teologicznej hermeneutyki, podobnie jak nie ma odrębnego języka wiary. To nie wiara warunkuje zrozumienie Słowa, co głosili zwolennicy *theologia regenitorum*, lecz na odwrót, to egzystencjalne spotkanie ze Słowem (*Begegnung*) skutkuje wiarą bądź niewiarą, jako odpowiedzią na samozrozumienie oferowane przez Słowo[312]. Projekt teologii hermeneutycznej, mimo wspomnianych zastrzeżeń, jest aktualny i cenny, z jednej strony jako oryginalna próba rozwinięcia postulatu Bonhoeffera, a z drugiej strony jako próba humanistycznego uprawomocnienia teologii ewangelickiej we współczesnej sytuacji, kiedy stawia się tezę, iż *proprium* tożsamości filozofii, czy szerzej nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*), jest hermeneutyka[313]. Bonhoeffer ustosunkowuje się ambiwalentnie w *Listach do*

---

307 Zob. G. Ebeling, *Einführung..., op. cit.,* s. 204-207.

308 W. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie,* tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 186.

309 G. Ebeling, *Hermeneutische Theologie* [w:] idem, *Wort und Glaube*, t. 2, *op. cit*., s. 111: „*Hermeneutica sacra* doznała dlatego tym mocniej upadku, gdyż była ona hermeneutyką pseudoteologiczną. Tzw. *hermeneutica profana* wezwała przez to teologię bezpośrednio do nowego hermeneutycznego namysłu".

310 G. Ebeling, *Einführung..., op. cit.,* s. 226-233; idem, *Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie,* [teza 4] [w:] idem, *Wort und Glaube,* t. 1, *op. cit.,* s. 447. Ta definicja nawiązuje do pietyzującego pojęcia »nauka wiary« (*Glaubenslehre*).

311 Język *fides subiectiva* nie jest mierzalny, a prymarnymi językami *fides obiectiva* są języki biblijne (hebrajski, aramejski, greka κοινη).

312 R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* [w:] idem, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Schriften*, t. 3, 2. zm. wyd., Tübingen 1962, s. 142-150.

313 Zob. *Studia z filozofii niemieckiej,* t. 1 *Hermeneutyka tożsamość filozofii,* red. St. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004; M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.

*przyjaciela z 5.5.44, 8.6.44* do programu egzystencjalistycznej[314] interpretacji kerygmatu Rudolfa Bultmanna. Tegelczyk docenia go ze względu na odwagę i śmiałość, a krytykuje ze względu na niebezpieczeństwo redukcjonizmu polegającego na eliminacji z NT wydarzeń takich jak zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie Jezusa. Bonhoeffer pisze, że w NT nie mamy do czynienia z »mitologiczną szatą ogólnej prawdy«, lecz z »samą mitologią«. Tym, co zajmuje autora *Communio sanctorum* jest interpretacja, która uwolniłaby kerygmat od religii rozumianej jako *konieczny warunek zbawienia* (*die Bedingung des Heils*). Tegelczyk uważa interpretację egzystencjalistyczną za *prawną* (*gesetzlich*), metafizyczną i abstrakcyjną, a więc religijną.

Bonhoeffer chwali *sposób myślenia* (*Denkweise*) ST za umiłowanie konkretu. Dystans do wszelkiego rodzaju abstrakcji[315], w tym także do metafizyki, jest charakterystyczny dla jego późnych dzieł[316]. Stwierdza on w *Liście do przyjaciela z 8.6.44*, iż filozofia egzystencji i psychoterapia zdołały dać odpowiedź na część ludzkich pytań o sytuacje graniczne (*Grenzsituationen*), są one jednak rozwiązaniami tylko dla „elity intelektualnej", gdyż nie dotykają „prostego" człowieka pochłoniętego codziennością[317]. Sposób myślenia ST jest uwarunkowany przez język hebrajski, który preferuje konkret[318], co nie oznacza, iż jest niezdolny do wyrażania abstrakcji[319]. Tegelczyk postrzega konkretność ST jako prefigurację konkretności Wcielenia. Jedynie rzeczywistość Wcielenia jest konkretna, wszystko inne jest abstrakcją[320]. Bóg jest definiowany jako »to, co najbardziej konkretne« (*concretissimum*) i »to, co najbardziej rzeczywiste« (*realissimum*)[321]. Bonhoeffer jest świadomy, iż owo umiłowanie konkretu jest kontynuacją sposobu myślenia NT i

---

[314] Rozróżnia się między przymiotnikami »egzystencjalny« a »egzystencjalistyczny«.
[315] Bonhoeffer posługuje się pojęciem »abstrakcja« jako synonimem μυθοις και γενεαλογιαις (1 Tm 1,3-4) i κενοφωνια (1 Tm 6,20).
[316] Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 86-99.
[317] Analityka *Dasein* Heideggera zajmuje się codziennością (*Alltäglichkeit*), ale czyni to w sposób wyjątkowo hermetyczny.
[318] Zob. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament,* 2. zm. wyd., Tübingen 1956, s. 9-149; J. Soggin, *Introduction to the Old Testament,* 3. wyd., tłum. J. Bowden, Louisville/Kentucky 1989, s. 40-87.
[319] Pod względem komunikatywności językowej Biblia może uchodzić za wzór.
[320] Zob. B. Milerski, *Religia a słowo..., op. cit.*, s. 132-133. Por. *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. zespół, t. 1, [s. v. abstrakcja], Lublin 2000-, s. 49-54; R. Łyczek, *Konkretyzm* [w:] *ibidem*, t. 5, s. 797-798; R. Malter, *Abstrakt* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, red. H. Krings et al., t. 1, München 1973-1974, s. 20-28.
[321] Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 99-103.

Lutra[322]. W *Liście do przyjaciela z 5.5.44* czytamy o *disciplina arcana*[323], która ma rzekomo „chronić tajemnice chrześcijańskiej wiary przed profanizacją (*Profanierung*)". Bonhoeffer pisze o *disciplina arcana* przy okazji krytyki Bartha za nadawanie wszystkim *loci* równego statusu dogmatycznego. W tradycji luterańskiej, w wyraźny sposób mocniej niż w reformowanej, istnieje od czasów ortodoksji podział na: *articuli fundamentales primarii* - *articuli fundamentales secundarii* - *articuli non fundamentales*[324]. Tegelczyk uważa, iż istnieją różne poziomy ważności dogmatycznej i zarzuca Barthowi, że w miejsce religii ustanowił »nowe Prawo« w postaci Kościoła i »wiary Kościoła« (*Offenbarungspositivismus*)[325], która jest „nieautentycznym sposobem bycia" (*man*)[326]. W *Entwurf einer Arbeit* wzywa się do uczciwej dyskusji nad *Apostolicum*. Wcześniejsze XIX-wieczne dyskusje wydaje się cechować hipokryzja[327]. Wydaje się, że »disciplina arcana« jest próbą „złagodzenia" otwartości (*Offenheit*) kerygmatu i „wyłomem" w myśleniu późnego Bonhoeffera[328]. Samo pojęcie »disciplina arcana« nawiązuje do praktyki stosowanej przy katechumenacie w starożytnym Kościele[329]. Polegała ona na tym, że podczas 3-letniej

---

[322] E, [Erbe und Verfall], s. 94-95. W 1 Tm 1,3-4 czytamy o μυθοις και γενεαλογιαις, a w 1 Tm 6,20 o κενοφωνια. Luter pozostając pod wpływem szkoły nominalistycznej (brzytwa Ockhama) zachowywał dystans do spekulacji, mimo to jego pisma nie są wzorcem metodologicznej poprawności ze względu na chaotyczność.

[323] Wydaje się, że o »disciplina arcana« Bonhoeffer dowiedział się za pośrednictwem dzieła: C. Zezschwitz, *System der christlichen kirchlichen Katechetik*, t. 1, Leipzig 1863, s. 154–227; zob. G. Krause, *Bonhoeffer* [w:] TRE, t. 7, s. 55-66. Geneza zjawiska i pojęcia: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 30.

[324] C. Frey, *Repetitorium der Dogmatik..., op. cit.*, s. 11. Wspomniany podział staroprotestancki ma charakter psychologiczny, a nie ontyczny; tzn. jest najogólniej mówiąc, dokonany ze względu na jednostkę (*pro me*) i nie podważa statusu ontycznego (= prawdziwości) *articuli non fundamentales*. Por. klasyfikacja katolickich cenzur teologicznych: W. Granat, *Dogmatyka jako dział nauk teologicznych*, [§ 5] [w:] *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, tom wstępny, Lublin 1965, s. 85-91.

[325] Zob. *Listy do przyjaciela z 30.4.44, 8.6.44* i *Entwurf einer Arbeit*.

[326] Por. rozróżnienie z *Akt und Sein* na »actus directus« (=fides qua) i »actus reflexus« (= fides quae) oraz pojęcie »konkretnego i przygodnego objawienia w Chrystusie« (*die konkrete kontigente Offenbarung*). Zob. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 81-85, 103-105; C. Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999, *passim*. Pojęcia »actus directus« i »actus reflexus« mają genezę w dziełach F. Delitzscha i D. Hollaza; zob. E. G. Wendel, *Studien..., op. cit.,* s. 120-123.

[327] W epoce kulturowoprotestanckiej uważano, iż duchowni mają prawo nie uznawać doktryny zawartej w *Apostolicum*. Jednak ze względu na »wiarę Kościoła« (= wiarę ludu), państwowe prawo kościelne, agendy i ład społeczny nie wolno było im odmawiać odczytywania *Apostolicum* podczas nabożeństw. Zob. rozwiązanie sporu prawnego wywołanego przez odmowę odczytywania *Apostolicum* w liturgii przez württemberskiego duchownego C. Schrempfa w roku 1892, w który włączył się także jako biegły prof. A. Harnack.

[328] Por. E. G. Wendel, *Studien..., op. cit.,* s. 180-188.

[329] Przymiotnik »arcanus, -a, -um« (tajemniczy, milczący) był używany w znaczeniu świeckim i religijnym (*occulta*) przez pisarzy pogańskich i chrześcijańskich; zob. GEORGES, [s. v. arcanus], t. 1, s. 540.

katechezy przygotowującej osoby dorosłe do chrztu, przekazywano im tylko część prawd wiary, podążając za określonym schematem wtajemniczenia. Ojcowie Kościoła wykazywali różne szczeble radykalizmu w zakresie *disciplina arcana*[330]. Cyryl Jerozolimski w *Katechezach* zbliżył się do wymogów stawianych mistom w kultach misteryjnych i pisał, iż katechumen powinien bezwzględnie zachować w tajemnicy wiadomości, które posiadł podczas katechizacji, gdyż nie wszyscy są godni, aby o nich słyszeć[331]. Takie limitowanie kerygmatu nie znajduje podstaw w Piśmie, a zachowanie Pawła z Tarsu w Atenach jest *expressis verbis* argumentem przeciw niej. Profanizacja (*Profanierung*) kerygmatu, o której mowa, może oznaczać przynależność kerygmatu do *profanum*, albo pozbawienie wartości kerygmatu (*entwürdigen*)[332]. Pierwsza możliwość jest faktem, gdyż kerygmat jest *ex definitione* „profaniczny" i głosi, iż mur runął całkowicie (Ef 2,14-18). Druga możliwość jest dogmatycznie niemożliwa, gdyż wartość kerygmatu nie zależy od niczego poza nim samym. Kerygmat uwiarygadnia sam siebie (*testimonium internum Spiritus sancti*).

## Chrystologia

Bonhoeffer uważa chrystologię za *scientia practica* i centrum teologii ewangelickiej[333]. Chrystologia jego późnych pism koncentrowała się wokół „Wcielonego Słowa w środku świata"[334] i przyczyniła się w znaczącym stopniu do pozytywnego rozumienia świata[335]. Dla ukazania jej tła pomocne okazują się prowadzone przez Bonhoeffera wykłady z chrystologii w zimowym semestrze 1933 roku na uniwersytecie berlińskim[336]. W *Der Ort des Christus* podkreślono „centralność Chrystusa" (*Zentrierung Christi*) i „tu-bycie-dla-innych Jezusa" (*für-andere-dasein Jesu*)[337]:

---

[330] Do najradykalniejszych należał Dionizy Areopagita; zob. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, [VII,III,10].

[331] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, [Katecheza wstępna; § 12], tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 24.

[332] *Profanierung* oznacza *Entweihung, Entwürdigung* (*Duden...,* [s. v. Profanierung], *op. cit.,* s. 808). Zob. geneza pojęcia »profanizacja« K. Mikoś, *U źródeł pojęcia profanizacji. Symbole religijne a problem ich profanowania w starożytnym Rzymie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2004 nr 45-46 (Szkice o symbolice religijnej).

[333] Zob. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 58-61.

[334] Por. ewolucja chrystologii Bonhoeffera; *ibidem*, s. 141-220.

[335] *Ibidem*, s. 137-140.

[336] D. Bonhoeffer, *Christologie* [w:] DBGS, t. 3, s. 166-242.

[337] Myśl o »tu-byciu-dla-innych Jezusa« zostanie rozwinięta w *Entwurf einer Arbeit*.

„Istotą osoby Chrystusa jest pod względem czasowym i przestrzennym być w środku. Ten, który jest obecny w Słowie, sakramencie i Kościele, jest w środku ludzkiej egzystencji, dziejów i natury. Bycie-w-środku należy do Jego osobowej struktury. Jeśli odwrócimy pytanie »gdzie« na rzecz pytania »kto«, to odpowiedź brzmi: Chrystus jest Tym, który jest-tu-dla-mnie, jest Pośrednikiem. To jest Jego istota i Jego sposób egzystencji. Jest On w środku potrójnie: w tu-byciu dla człowieka, w tu-byciu dla dziejów, w tu-byciu dla natury”[338].

Owa centralność nie oznacza dla Bonhoeffera „chrystianizacji i ukościelnienia świata” (*nicht Verchristlichung, nicht Verkirchlichung der Welt*)[339] rozumianych jako przymusowe uczynienie obecnym imienia Chrystusa wszędzie i zawsze:

„To, że Chrystus jest środkiem naszej egzystencji, nie oznacza, że jest On środkiem naszej osobowości, naszego myślenia i naszego czucia. Chrystus jest naszym środkiem także tam, gdzie stoi On świadomie na naszych peryferiach, także tam, gdzie chrześcijańska pobożność jest zepchnięta na peryferie naszej istoty. To jest wypowiedź ontologiczno-teologiczna, a nie psychologiczna”[340].

Chrystus jest granicą (*Grenze*), gdyż stoi On tam, gdzie my powinniśmy stać, a nie możemy[341]. Wypełnił On Prawo aktywnie i pasywnie (*activa et passiva obedientia Christi*)[342]. Jest On jako »immanentna Transcendencja« granicą między Immanencją (*Innen*) a Transcendencją (*Aussen*)[343]. Wcielony znajduje się w centrum świata, nie jest „deus otiosus”, lecz jest egzystencjalną „axis mundi” i Pośrednikiem (*Mittler*) między ziemią a niebem. Immanencję postulowaną przez Bonhoeffera można określić zdaniem autora niniejszej pracy jako „immanencję katabatyczną” (*katabatische Immanenz*), gdyż to Bóg „zstępuje” we Wcieleniu w świat, a nie świat jednoczy się sam z siebie z Bogiem. Immanencja nie jest dziełem człowieka, lecz skutkiem zamieszkania Logosu w świecie dzięki Wcieleniu:

„[...] We Wcieleniu Słowo zanurzyło się w dzieje [...]”[344], „[...] Wcielona miłość [...]”[345], „[...] Bóg w świecie jako Wcielony [...]”[346].

W wykładach berlińskich Bonhoeffer zrywa z następującymi doktrynami chrystologicznymi w ich staroprotestanckiej formie: ενυποστασια[347], ομοουσιος[348],

---

338 D. Bonhoeffer, *Christologie*, [1,II], *op. cit.,* s. 195.
339 D. Bonhoeffer, *Zettelnotizen für eine »Ethik«*, [nr 101,V] [w:] DBW, t. 6 [Ergänzungsband, tom uzupełniający], s. 126.
340 D. Bonhoeffer, *Christologie*, [1,II,1], *op. cit.,* s. 195.
341 *Ibidem,* s. 194.
342 Por. *New Dictionary of Theology, op. cit.,* [s. v. obedience of Christ], s. 473-474.
343 O pojęciu »granicy« u Bonhoeffera *in genere* oraz w kontekście związków z filozofią dialogu Grisebacha: E. G. Wendel, *Studien..., op. cit.,* s. 219-220, 224-232.
344 D. Bonhoeffer, *Zettelnotizen für eine »Ethik«*, [nr 37, III/1], *op. cit.,* s. 96.
345 *Ibidem,* [nr 101, V], s. 126.

κρυψις[349], bezgrzesznością Jezusa (*Sündlosigkeit Jesu*)[350] i narodzinami Jezusa z Dziewicy (*Jungfrauengeburt*)[351]. Odrzucenie bezgrzeszności Jezusa będzie kontynuowane w *Ethik*, gdzie jest mowa o współistotności Jezusa z nami w naturze (*Natur*), istocie (*Wesen*), winie (*Schuld*) i cierpieniu (*Leiden*)[352]. W wykładach berlińskich postuluje się metodę personalistyczną uprawiania chrystologii, pytającą »kto«, a nie »jak«, i krytykuje chrystologię soborową:

„Wypowiedź o Chrystusie jest tak skonstruowana, ażeby odpowiedzieć na pytanie »jak« zamiast na czyste pytanie »kto«"[353].

Summą chrystologiczną tych wykładów wydaje się być formuła „finitum capax infiniti, non per se, sed per infinitum!"[354]. W *Ethik* znajdziemy odpowiedź na pytanie postawione już w roku 1933 »kim jest Chrystus?«:

„[Chrystus] jest życiem, którego sami sobie nie możemy dać, które jest całkowicie spoza nas (*ganz von aussen* [*extra nos*]), które przychodzi do nas z tamtej strony (*von jenseits*) i które nie jest jednak dalekim, obcym i nas nieobchodzącym życiem, lecz jest naszym własnym rzeczywistym codziennym życiem"[355].

---

346 *Ibidem*.

347 D. Bonhoeffer, *Christologie,* [2,IV,1], *op. cit.,* s. 232: „Jezus Chrystus miał własną ludzką indywidualną hipostazę i ludzki sposób egzystencji". Wydaje się, że Tegelczyk niepoprawnie zinterpretował klasyczną chrystologię, która naucza o ενυποστασια pod względem ontycznym, a nie psychicznym; zob. dekret antymonotelecki: *Εκθεσις πιστεως. Terminus* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych,* t. 1, *op. cit.*, s. 314-319.

348 D. Bonhoeffer, *Christologie,* [2,IV,1], *op. cit.,* s. 233: „Jezus Chrystus nie jest Bogiem w boskiej naturze, ousia [= ουσια], substancji, istocie, a więc w żaden opisywalny i znajdowalny sposób, lecz jest On Bogiem w wierze. Tej boskiej istoty nie ma w ogóle".

349 *Ibidem*, [2,IV,1], *op. cit.*, s. 233: „Gdy mówi się o Jezusie Chrystusie jako Bogu, to nie wolno mówić o Nim jako reprezentancie idei Boga, który posiada atrybuty wszechwiedzy i wszechmocy – takiej abstrakcyjnej boskiej istoty nie ma w ogóle! – lecz należy mówić o Jego słabości, o Jego żłóbku i o Krzyżu; ten człowiek nie jest abstrakcyjnym Bogiem". Por. idem, *Nachfolge*, 15. wyd., München 1985, s. 280; wyd. pol. idem, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.

350 D. Bonhoeffer, *Christologie,* [2,IV,2], *op. cit.,* s. 237: „On [Chrystus] nie był w pełni dobry. Trwał cały czas w walce. Czynił to, co wyglądało z zewnątrz jak grzech za każdym razem. Gniewał się, był szorstki w stosunku do swojej matki, unikał przeciwników, łamał prawo swego narodu, wzywał do oporu (*Widerstand*) przeciw panującym i pobożnym osobom swego kraju. Musiał być w oczach ludzi grzesznikiem. Wszedł w grzeszny sposób egzystencji aż do niepoznania (*Unkenntlichkeit*)". Por. 2 Kor 5,21.

351 D. Bonhoeffer, *Christologie,* [2,IV,1], *op. cit.,* s. 234.

352 E, [Ethik als Gestaltung], s. 71.

353 D. Bonhoeffer, *Christologie*, [2,II,3], *op. cit.,* s. 227. Zob. *ibidem*, *passim*.

354 *Ibidem*, [2,II,3], *op. cit.,* s. 222: „To, co skończone jest zdolne objąć to, co nieskończone, lecz nie samo z siebie, lecz przez to, co nieskończone".

355 E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 250.

Chrystologię Bonhoeffera charakteryzuje myśl o centralności Chrystusa i faktyczności Inkarnacji[356]. Nie tylko »finitum capax infiniti«, lecz także »Deus capax hominis«[357] (= *infinitum capax finiti*) oraz »homo est Deus et Deus est homo«[358]. Lektura *Ethik* prowokuje do pytania, czy skoro Bóg stworzył człowieka na własny obraz i podobieństwo (κατ εικονα ημετεραν και καθ ομοιωσιν), to czy można mówić o *humanitas* w samym Bogu? Bernard z Clairvaux posługuje się dającym do myślenia pojęciem *Verbum incarnandum*[359], co można przetłumaczyć jako »Słowo pragnące Wcielenia«. Pragnienie Wcielenia należy do struktury bycia Logosu, stąd wolno mówić o *analogia incarnationis* i o *ius incarnationis*[360]. We Wcieleniu makrokosmos stał się mikrokosmosem. Inkarnacja oznacza zgodnie z koncepcją Mikołaja z Kuzy doskonałą *coincidentia oppositorum*[361].

### 3.2. »Etyka odpowiedzialności«

Definicje

Pojęcie »etyka odpowiedzialności« (*Verantwortungsethik*) występuje szeroko w niemieckiej literaturze etycznej[362]. Określa się przy jego pomocy m. in. etykę późnego Bonhoeffera, gdyż »odpowiedzialność« należy do kluczowych pojęć w

---

[356] Bonhoeffer porzucił dość szybko zamiar rezygnacji z pojęcia *Menschwerdung* na rzecz *der Menschgewordene* wyrażony podczas wykładów berlińskich; zob. D. Bonhoeffer, *Christologie*, [2,IV,1], *op. cit.,* s. 233-234. Tegelczyk posługiwał się zwykle terminami *Menschwerdung* (*W-człowieczenie*) i *Fleischwerdung* (*W-cielenie*), względnie *Inkarnation* (*Inkarnacja*). Te terminy mają korzenie biblijne i patrystyczne. NT, a ściślej lekcja 1 J 4,17 (poświadczona przez minuskuły nr 1505 z XII w., 1611 z XII w., 2138 z 1072 n.e.) używa na określenie Wcielenia terminu technicznego ενανθρωπεω. Sobór Konstantynopolitański I. (381 n.e.) w *Wyznaniu 150 ojców* (*Expositio fidei 150 Patrum. Εκθεσις των 150 πατερων, op. cit.*) posługuje się terminami σαρκω i ενανθρωπεω.

[357] Por. A. Gesche, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, *passim.*

[358] D. Hollaz, *Examen...*, [III,1,3,34] [w:] J. Baier, *Compendium theologiae positivae..., op. cit.*, t. 3, [część III, rozdział II, sekcja I, § 14], s. 40 (tekst edytora). Tak samo FC, [Epitome, § VIII, Affirmativa VI]: „[...] Bóg jest człowiekiem i człowiek jest Bogiem [...]". Wyd. pol. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego, op. cit.* Stwierdzenie to odnosi się w sensie ścisłym do Chrystusa i opiera się na *communicatio idiomatum*, lecz na podstawie 2 P 1,3-4 (γινομαι κοινωνοι θειας φυσεως) istnieje możliwość jego uogólnienia.

[359] Bernardus Clarae-Vallensis, *Epistula LXXVII. Ad Hugonem de sancto Victore. Tractatus de baptismo...*, [Caput V; § 18] [w:] PL, t. 182: „[...] per incarnandi Verbi mysterium Dei [...]". Zob. A. Gesche, *Chrystus, op. cit.,* s. 248-249.

[360] Na temat pojęć *ius* i *lex*: G. Fletcher, *Ius et Lex. Kilka refleksji nad pojęciem prawa*, tłum. M. Kaducza, Warszawa 2001, *passim*.

[361] Zob. A. Kijewska, *Mikołaj z Kuzy* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 34-39.

[362] Zob. M. Hintz, *Odpowiedzialność* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 388-389. M. Patalon określa etykę H. Niebuhra jako »etykę odpowiedzialności«; zob. M. Patalon, *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Richarda Niebuhra jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Słupsk 2002, s. 148-170.

*Ethik*[363]. W Piśmie nie występuje ono *explicite*, lecz występuje jego treść (np. Mt 25,1-13)[364]. NT mówi o odpowiedzialności w sposób opisowy, na co zwraca uwagę Tegelczyk[365]. Etymologia łacińskiego »re-sponsabilitas«, niemieckiego »Verantwortung« i nordyckiego »an-svar« wskazuje na to, iż odpowiedzialność jest pojęciem dialogicznym, jest »wyrazem dialogicznej egzystencji«. Pojęcie »odpowiedzialności« jest uważane za jedno z pojęć centralnych (*Schlüsselbegriff*)[366] w etyce teologicznej[367] i filozoficznej[368], psychologii[369] i naukach prawnych[370]. Badania semantyczne wskazują, iż można »być odpowiedzialnym« przed (*vor*)[371] albo za (*für*)[372]. Za pioniera współczesnej politycznej etyki odpowiedzialności uchodzi Max Weber, który w dziele *Politik als Beruf* zajmował się odpowiedzialnością jako pryncypium moralnym[373]. Etyka odpowiedzialności Bonhoeffera winna być rozważana wspólnie z jego koncepcjami dogmatycznymi,

---

[363] Na temat związków między Bonhoefferem a filozofią dialogu E. Grisebacha: zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 159-187; por. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004. Można dostrzec także pewną korespondencję między dialogicznością u Bonhoeffera a filozofią Ja-Ty M. Bubera.

[364] »Odpowiedzialność« w nowohebrajskim to: twyrxa, a w nowogreckim to: ευθυνη. W NT czasownik ευθυνω oznacza: prostować (J 1,23) lub sterować statkiem (Jk 3,4).

[365] E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 254-255.

[366] Zob. J. Brantschen, *Zeit zu verstehen..., op. cit.,* s. 60-63.

[367] Etyka ewangelicka: zob. H. Kress, *Verantwortung (theologisch-ethisch)* [w:] TRE, t. 34, s. 577-581; K. Løgstrup, *Verantwortung* [w:] RGG, t. 6, s. 1254-1256; H. Thimme, *Responsibility* [w:] *The encyclopedia of the Lutheran Church*, t. 3, red. J. Bodensieck, Minneapolis 1965, s. 2047-2048. Etyka katolicka: zob. W. Molinski, *Verantwortung. Verantwortlichkeit* [w:] *Sacramentum mundi..., op. cit.,* t. 4, s. 1152-1158. Pojęciem odpowiedzialności posługuję się także etyka biblijna; zob. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* [w:] *Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe*, t. 4, 4. zm. wyd., Göttingen 1982, s. 231-266.

[368] Zob. J. Schwartländer, *Verantwortung* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe,* red. H. Krings et al., t. 3, München 1974, s. 1577-1588; S. Wendel, *Verantwortung* [w:] *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, red. A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, Freiburg im Breisgau 2003, s. 424-425; H. Wittwer, *Verantwortung (philosophisch-ethisch)* [w:] TRE, t. 34, s. 574-577;

[369] Zob. E. Pattison, *Psychology of responsobility / irresponsibility* [w:] *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, red. R. Hunter et al., Nashville 1990, s. 1076-1079.

[370] Zob. *Lexikon der Bioethik*, t. 3, [s. v. Verantwortung], red. zespół, Gütersloh 1998, s. 671-676. Por. *Kodeks karny ze skorowidzem. Tekst obowiązujący od dnia 1 stycznia 1998 r.,* [§ 1], 4. wyd., Sopot 1997, s. 15.

[371] Zob. E, [Das natürliche Leben], s. 164: „[...] w odpowiedzialności przed (*vor*) Bogiem [...]". Tegelczykowi zdarza się posługiwać bliskoznacznym terminem »odpowiedzialność wobec (*gegenüber*)«; zob. *ibidem,* [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 293: „[...] w odpowiedzialności wobec (*gegenüber*) Jezusa Chrystusa [...]".

[372] Zob. *ibidem,* [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 220: „[...] odpowiedzialność za (*für*) innych ludzi [...]".

[373] M. Weber, *Politik als Beruf*, Stuttgart 2002, s. 70, *passim*; wyd. pol. idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków-Warszawa 1998. Tak sądzi także Bonhoeffer: E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 254.

gdyż *Ethik* jest traktatem o »chrześcijaninie świata« (*Weltchrist*)[374] i o »pobożnej świeckości« (*fromme Weltlichkeit*)[375]. Człowiek przynależy według teologii luterańskiej jednocześnie (*simul*, *zugleich*) do Chrystusa i świata (*Christenmensch – Weltmensch*). Tegelczyk dokonał przeglądu najważniejszych tematów etycznych. Mimo, iż nie zdołał uczynić tego w sposób systematyczny, to pole jego zainteresowań odpowiada polu zainteresowań współczesnej etyki ewangelickiej[376]. Konstruował on projekt etyczny w sposób realistyczny, tzn. był świadomy tego, iż nowa etyka nie będzie w stanie wyczerpać wszystkich problemów *humanum* oraz że nie będzie w stanie dać na nie odpowiedzi[377]. W *Ethik* znajdziemy etykę formalną (*Struktur*, *Funktion*) jak i etykę materialną (*Inhalt*). Bonhoeffer definiuje etykę odpowiedzialności w sposób pozytywny i negatywny. Etyka odpowiedzialności jest projektem egzystencjalnym, »kształtowaniem« (*Gestaltung*)[378], refleksją nad »działaniem zgodnym z rzeczywistością« (*das wirklichkeitsgemässe Handeln*)[379] i etyką kontekstualną opartą na przykazaniu Bożym (*Gebot Gottes*)[380]. Etyka odpowiedzialności nie jest formalizmem (*Formalismus*)[381], kazuistyką (*Kasuistik*)[382], perfekcjonizmem[383] ani wiedzą o dobru i złu[384]. Zdaniem Tegelczyka różnica między etyką odpowiedzialności a etyką filozoficzną[385] polega na *ius incarnationis*.

[374] D. Bonhoeffer, *Zettelnotizen für eine »Ethik«*, [I/2, nr 64], *op. cit.,* s. 63.
[375] *Ibidem,* [V, nr 85], *op. cit.*, s. 127.
[376] Zob. topika etyczna z: *Handbuch der christlichen Ethik,* t. 2, red. A. Hertz et al., Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1978. Tom 2 tego podręcznika składa się z 5 części: »Życie i zdrowie« (cz. 1); »Małżeństwo i rodzina« (cz. 2); »Konstytucja, polityka, prawo« (cz. 3); »Gospodarka i praca« (cz. 4); »Kultura i religia« (cz. 5). Topika etyczna w dziele W. Trillhaasa pod tytułem *Ethik* (3. zm. wyd., Berlin 1970) składa się z: etyki osoby (*Ethik der Person*); etyki natury i kultury (*Ethik der Natur und der Kultur*); oraz etyki społecznej (*Sozialethik*). Por. topika współczesnej etyki filozoficznej: J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001-2002, s. 11: „Życie moralne rozpada się zatem na pięć sfer: etyki indywidualnej [1], moralności seksualnej [2], dobrowolnych zobowiązań [3], moralności społecznej [4] i etyki politycznej [5]". Por. krytyka topiki J. Hołówki: T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej,* 4. wyd., Kraków 2004, s. 40-42 (na marginesie trzeba zaznaczyć, iż dzieło T. Ślipki jest wybitnie konfesyjne i utożsamia chrześcijańskość z katolickością; zob. *ibidem,* s. 65). Zob. klasyczna topika C. Luthardta: *Kompendium..., op. cit.,* s. IX-XII.
[377] E, [Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt], s. 354-357.
[378] *Ibidem,* [Ethik als Gestaltung], s. 62-90.
[379] *Ibidem*, [Die Geschichte und das Gute], s. 221-228, 263-265.
[380] *Ibidem*, [Das »Ethische« und das »Christliche«], s. 381-391.
[381] *Ibidem*, [Ethik als Gestaltung], s. 87. Przez formalizm Bonhoeffer rozumie przede wszystkim etykę kantowską; zob. *ibidem*, s. 87 (przypis 94).
[382] *Ibidem*. Przez kazuistykę Bonhoeffer rozumiał przede wszystkim posttrydencką etykę katolicką; por. A. Podsiad, *Słownik...,* [s. v. kazuistyka], *op. cit.*, s. 440. Kazuistyką nazywa się czasem etykę teologiczną luterańskiej ortodoksji; zob. W. Gass, *Geschichte der christlichen Ethik,* [II, 2 Lutherische Kasuistik], t. 2, cz. 1, Berlin 1881-1887, s. 157-161.
[383] E, [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 241.
[384] *Ibidem*, [Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt], s. 301-341.
[385] Ściślej: etykami filozoficznymi (zob. anglosaskie: *ethics*).

Pojednanie nie dokonało się ani przez zdruzgotanie świata (*Zertrümmerung der Welt*), ani przez ideały, programy czy klasyczne etyczne *termini technici* (sumienie, obowiązek, cnota, etc.), lecz dokonało się przez miłość Wcielonego Logosu okazaną na Golgocie[386]. Źródłem etyki odpowiedzialności nie jest ani introspekcja (*die Wirklichkeit des eigenen Ich*), ani świat, ani też wartości[387], lecz Chrystus, w którym mamy do czynienia z jednością powinności (*das Gesollte*) i faktyczności (*das Seiende*)[388]. Jest On ontycznym i epistemicznym fundamentem rzeczywistości (*Wirklichkeit*)[389]:

„Chcieć zrozumieć rzeczywistość (*die Wirklichkeit*) bez Rzeczywistego (*der Wirkliche*) oznacza życie w abstrakcji [...]"[390].

To, co nie jest zakorzenione w Chrystusie, jest abstrakcją, tzn. »pustą mową« (κενοφωνια)[391]:

„Od teraz nie można poprawnie mówić ani o Bogu ani o świecie bez mówienia o Jezusie Chrystusie. Wszystkie pojęcia odnoszące się do rzeczywistości (*Wirklichkeitsbegriffe*), które abstrahują od Chrystusa, są abstrakcjami. Całe myślenie o dobru, w którym wygrywano powinność (*das Gesollte*) przeciw temu, co istnieje (*das Seiende*), jest tam przezwyciężone, gdzie dobro stało się rzeczywistością, tj. w Jezusie Chrystusie. Jezus nie pozwala się zidentyfikować z ideałem, normą czy tym, co istnieje (*das Seiende*)"[392].

Bonhoeffer zauważa, iż dotychczasowa etyka filozoficzna i teologiczna zajmuje się przede wszystkim pytaniami: »jak mogę stać się dobrym?« i »jak mogę czynić dobro?«[393]. Jego zdaniem celem etyki odpowiedzialności nie jest wiedza o dobru i złu (*das Wissen um Gut und Böse*), gdyż nie przynależała ona do *status integritatis*, lecz wiązała się według 1 Mż 2-3 z protologicznym upadkiem[394]. Tegelczyk podkreśla, iż

---

[386] *Ibidem*, s. 69, 85-87. Bonhoeffer podejmuje się przewartościowania *termini technici* dotychczasowej etyki filozoficznej i teologicznej.
[387] *Ibidem*, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 33.
[388] *Ibidem,* s. 39-40: „W Jezusie Chrystusie rzeczywistość (*Wirklichkeit*) Boga wkroczyła w rzeczywistość tego świata. Miejsce, gdzie pytanie o rzeczywistość Boga jak i o rzeczywistość świata doświadcza odpowiedzi, jest opisane wyłącznie przez imię: Jezus Chrystus. W tym imieniu zamknięty jest Bóg i świat".
[389] Bonhoeffer posługuje się pojęciem rzeczywistości (*Wirklichkeit, reality,* ον*, realitas*) w sposób intuicyjny.
[390] E, [Die Struktur des verantwortlichen Lebens], s. 261.
[391] Por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 2,16.
[392] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 39-40.
[393] *Ibidem,* s. 31.
[394] *Ibidem*, [Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt], s. 301-341. Tym, który jest dobry i czyni świat dobrym, jest Wcielony. Człowiek *in statu corruptionis* trwa w „rozdarciu" (*Entzweiung*) określanym w

nie ma »abstrakcyjnego człowieka« (*in abstracto*)[395] oraz że nie ma »absolutnego dobra« (*an sich*)[396]. Człowiek jest zanurzony w dziejowości (*die Geschichtlichkeit des Daseins*)[397] i społeczności (*no man is an island*)[398]. Dlatego etyka odpowiedzialności jest etyką kontekstualną, tzn. pragnie ująć człowieka w jego bliższym (rodzina, praca, etc.) i dalszym (państwo, region, etc.) otoczeniu (*Umgebung*). Bonhoeffer próbuje pogodzić w oryginalnej definicji »dobra« realizm etyczny z chrystologicznym uprawomocnieniem[399]. Działać należy zgodnie z rzeczywistością (*das wirklichkeitsgemässe Handeln*), gdyż światu wolno jest pozostać światem ze względu na Wcielenie[400]. Nie oznacza to, że wszystko jest moralnie dozwolone. Akt umiłowania, osądzenia i pojednania świata ze sobą przez Chrystusa jest *per se* moralnym zobowiązaniem dla świata. Wydarzenie Wcielenia jest źródłem »dziejowego działania« (*das geschichtliche Handeln*). Świat i Chrystus nie są konkurującymi ze sobą wielkościami, gdyż Wcielony Logos jednoczy świat i Boga[401]. Działanie zgodne z Chrystusem (*das christusgemässe Handeln*) jest działaniem zgodnym z rzeczywistością (*das wirklichkeitsgemässe Handeln*)[402] i na odwrót[403]. Bonhoefferowska definicja odpowiedzialności ma charakter dialogiczny i chrystologiczny[404]. Wcielenie zamyka człowiekowi drogę ucieczki od niej, gdyż Bóg stał się człowiekiem, mieszkał i działał w świecie. Odpowiedzialność jest jednak

---

Jk 1,8 przez przymiotnik διψυχος (rozdarty co do duszy). W LXX jego odpowiednikiem jest przymiotnik διγλωσσος (rozdarty co do mowy). Jezus jest Tym, który znosi owo egzystencjalne rozdarcie; zob. *ibidem*, s. 67, 302-322, 356, 404.

[395] Por. podobne rozważania w kontekście teologii praktycznej; H. Thielicke, *The trouble with the Church. A call for renewal*, tłum. J. Boberstein, New York 1965, s. 65-77.

[396] E, [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 218-219.

[397] *Ibidem*, s. 218. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, [§ 75 Die Geschichtlichkeit des Daseins und und die Welt-Geschichte], *op. cit.*, s. 486-491. Zob. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte,* Göttingen 1961. Wydaje się, że we współczesnej niemczyznie zachowane jest nadal rozróżnienie między »dziejami« (*Geschichte*) a »refleksją nad dziejami« (*Historie*); zob. *Duden...*, [s. v. Historie], *op. cit.,* s. 392. Etymologicznie greckie η ιστορια pochodzi od ιστορεω (odwiedzać, poznawać).

[398] Zob. J. Donne, *Meditation from »Devotions upon Emergent Occasions«*, [XVII] [w:] idem, *Complete Poetry and Selected Prose*, London-New York 1945, s. 538.

[399] E, [Die Struktur des verantwortlichen Lebens], s. 227: „Dobre jest takie dziejowe działanie (*das geschichtliche Handeln*), które widzi konkretną i daną rzeczywistość (*Wirklichkeit*) jako założoną (*begründet*) i utrzymywaną (*gehalten*) przez rzeczywistość (*Wirklichkeit*) Wcielenia, tzn. działanie które pozwala światu być światem, nie zapominając o tym, że Bóg wysunął roszczenie w stosunku do tego świata przez to, że pokochał go, osądził i pojednał. Chodzi tu o *par excellence* świeckie działanie, które może mieć miejsce tylko tam, gdzie poznana jest istota (*Wesen*) tego świata. Dobre jest takie dziejowe działanie, które przyjmuje prawa dziejowego działania ze środka dziejów, z wydarzenia Wcielenia Boga".

[400] *Ibidem,* [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 223.

[401] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 40-41.

[402] *Ibidem,* [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 228.

[403] *Ibidem,* [Die Struktur des verantwortlichen Lebens], s. 263.

ograniczona (*die Grenzen der Verantwortung*), gdyż człowiek nie stwarza własnych uwarunkowań (*Bedingungen*), które są mu dane (*das Gegebene*)[405]. Tegelczyk ostrzega przed powtarzaniem błędu ruchów marzycielskich, które pomieszały porządek świata z porządkiem Królestwa (βασιλεια). Zadaniem człowieka nie jest uczynienie ze świata βασιλεια[406]. Bonhoeffer nie zgadza się z redukcjonistycznym rozumieniem *vocatio* (*Beruf*)[407] prezentowanym przez średniowieczny katolicyzm, kulturowy protestantyzm i M. Webera. Średniowiecznemu katolicyzmowi Tegelczyk zarzuca, iż ten utożsamił *vocatio* z opuszczeniem świata, a za miejsce odpowiedzialności (*der Ort der Verantwortung*) wybrał mury klasztorne[408]. Kulturowemu protestantyzmowi zarzuca, iż utożsamił *vocatio* z dobrym pełnieniem obowiązków zawodowych, rodzinnych i obywatelskich (*Berufs, Familien- und Bürgerpflichten*)[409]. Weberowi zarzuca natomiast, iż definicja *vocatio* jako »oddzielonego obszaru osiągnięć« (*das abgegrenzte Gebiet von Leistungen*)[410] jest redukcjonistyczna[411]. Sam Bonhoeffer rozumie *vocatio* egzystencjalnie (*pro me*) jako »przejęcie tu-bycia przez Chrystusa« (*die Inanspruchnahme des Daseins durch Christus*)[412]. Nie ma odpowiedzialności bez wolności (*Freiheit*)[413] i posłuszeństwa (*Gehorsam*), które się wzajemnie nie wykluczają[414]. Tegelczyk rozróżnia, podobnie jak CA, między wolnością cywilną (*coram mundo*), bez której nie da się pomyśleć etyki, a wolnością soteryczną (*coram Deo*). Doktryna o »niewolnej woli« (*De servo arbitrio* Lutra z roku 1525) nie skutkuje zniesławieniem człowieczeństwa, lecz jego apoteozą, gdyż człowiek nie musi tracić sił na działania autosoteryczne. Fakt

---

404 *Ibidem,* [Die Geschichte und das Gute], s. 223, 254.

405 *Ibidem,* [Die Struktur des verantwortlichen Lebens], s. 267. Odpowiedzialność winna być konkretna, a nie abstrakcyjna. Nikt nie jest w stanie odpowiadać za cały świat, poza Chrystusem. Człowiek winien czynić to, co jest osiągalne (por. Kz 9,10); zob. *ibidem*, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 296-297. Por. H. Ulrich, *Eschatologie und Ethik..., op. cit.,* s. 109: „Granicą ludzkiej odpowiedzialności jest granica jego rzeczywistości".

406 E, [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 224. Tezy, że odpowiedzialność jest ograniczona, nie należy rozumieć w taki sposób, jakoby istniały obszary spod niej wyłączone; zob. *ibidem,* s. 238.

407 Analiza dziejów pojęcia *vocatio* (*Beruf*): C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 45, 81-83], *op. cit.,* s. 223-228, 382-394.

408 E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 292.

409 *Ibidem,* s. 292-293.

410 *Ibidem,* s. 290 (przypis 141).

411 *Ibidem*, s. 289-299.

412 *Ibidem,* s. 293.

413 *Ibidem,* [Die Geschichte und das Gute], s. 220, 283.

414 *Ibidem*, s. 288-289. Jezus był jednocześnie wolny i posłuszny.

całkowitej zewnętrzności (*Externität*) zbawienia oswobadza go ku życiu w świecie[415]. Odpowiedzialność wiąże się z ryzykiem (*Wagnis*)[416], gdyż człowiekowi *in statu corruptionis* nie jest dana pełna wiedza o dobru i złu[417]; oraz wiąże się z kategorią »zastępstwa« (*Stellvertretung*), które oznacza »działanie w miejsce kogoś« (*handeln an der Stelle jemandes*)[418]:

„Zastępstwo i bycie odpowiedzialnym (*Verantwortlichkeit*) istnieją tylko w doskonałym darowaniu (*Hingabe*) własnego życia innym ludziom”[419].

Etyka odpowiedzialności jest kształtowaniem (*Ethik als Gestaltung*)[420], które należy do *opus sanctificationis* na *homo renatus* i nie oznacza aktywności człowieka formującego samego siebie i świat, lecz oznacza działanie Chrystusa w człowieku i świecie (*Christus als Gestalter*)[421]. Chrystus odbudowuje w człowieku *imago et similitudo Dei* utracone w wyniku protologicznego upadku[422] oraz jawi się jako »typ ludzkości«[423]. Wcielony Logos odkupił powodowany miłością świat w całości (*in extenso*), dlatego nie ma tam »zakazanych przestrzeni«[424]. Bycie równokształtnym (*gleichgestaltet*) z Chrystusem oznacza *ex definitione* bycie równokształtnym z

---

[415] *Ibidem*, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 407. Por. kategoria »extra« w refleksji teologicznej: „Hermeneutische Blätter” 2003 nr 1 (Extra).
[416] Niemieckie *Wagnis* oznacza *ryzyko, czyn wymagający odwagi*; zob. *Der kleine Wahrig...,* [s. v. Wagnis], *op. cit.,* s. 867.
[417] E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 284-285.
[418] *Ibidem,* s. 256-259.
[419] *Ibidem,* s. 258. W strukturze zastępstwa ważną rolę odgrywa Kościół, który stoi na miejscu świata *coram Deo*; zob. *ibidem,* [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 408.
[420] *Ibdiem,* [Ethik als Gestaltung], s. 62-90; [Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung], s. 125. Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 295-295. Myśl o »równokształtności z Chrystusem« (*Gleichgestaltung mit Christo*) nawiązuje do *Corpus Paulinum*; zob. Rz 12,2: „[...] i nie stawajcie się podobni (συσχηματιζεσθε) do tej epoki (τω αιωνι τουτω), lecz zostańcie przekształceni (μεταμορφουσθε [Imperativus Praesentis Passivi]) przy pomocy odnowienia umysłu (τη ανακαινωσει του νοος), żebyście rozróżniali, co jest wolą Boga, co jest dobre i miłe oraz doskonałe” (tłumaczenie autora niniejszej pracy); por. E, [Ethik als Gestaltung], s. 80 (przypis 64).
[421] *Ibidem,* s. 69: „Kształt (*Gestalt*) Pojednawcy, Boga i człowieka, Jezusa Chrystusa, wkracza w środek pomiędzy Boga i świat, wkracza w środek wszelkiego dziania (*Geschehen*); s. 80: „Nie chodzi przede wszystkim o przekształcenie świata (*Weltgestaltung*) przez planowanie i programy, lecz chodzi przy wszystkim kształtowaniu o sam kształt (*Gestalt*), który świat przezwyciężył, [tzn.] o kształt (*Gestalt*) Jezusa Chrystusa”.
[422] *Ibidem,* s. 83.
[423] *Ibidem,* s. 83, 75.
[424] *Ibidem,* s. 70: „Bóg zaręcza (*einstehen*) za bezbożność (*Gottlosigkeit*), miłość zaręcza za nienawiść, święty zaręcza za grzesznego. Teraz nie ma już więcej bezbożności, nienawiści i grzechu, których Bóg nie wziąłby na siebie, nie wycierpiał i nie odpokutował. Teraz nie ma już więcej żadnej rzeczywistości (*Wirklichkeit*), żadnego świata, który nie byłby pojednany z Bogiem i nie trwałby w pokoju”.

Wcielonym, Ukrzyżowanym i Powstałym z martwych[425]. Etyka odpowiedzialności posługuje się kategorią przykazania Bożego (*Gebot Gottes*)[426], które odgrywa rolę jedynego pełnomocnictwa do etycznego dyskursu (*die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede*), i ujawnia wolę Bożą (*die Bekundung des göttlichen Willens*). Przykazanie cechuje się zdaniem Bonhoeffera tym, że jest uwarunkowane dziejowo (*geschichtlich*), jest konkretne i określone (*bestimmt*), w odróżnieniu od etyki filozoficznej (= *das Ethische*), która jest ponadczasowa (*zeitlos*), powszechnie obowiązująca (*allgemeingültig*), abstrakcyjna i nieokreślona (*unbestimmt*)[427]. Przykazanie jest »mową Boga do człowieka«, nie pochodzi od ludzi (*von unten*), lecz od samego Boga (*von oben*). Jest ono objawione we Wcielonym Słowie (*oboedientia Christi activa*), dlatego ogarnia całość fenomenu życia. Nie jest ono tylko zakazem, lecz jest także przyzwoleniem (*Erlaubnis*)[428]. Jego celem nie jest ani zniszczenie człowieka, ani jego przebóstwienie (*theosis*), ani też zniesienie doczesności, lecz utwierdzenie i zabezpieczenie *humanum*[429].

---

[425] *Ibidem,* s. 81-83. Bycie równokształtnym z Wcielonym oznacza u Bonhoeffera, że człowiek może i powinien pozostać człowiekiem (negacja *theosis*). Bycie równokształtnym Ukrzyżowanym oznacza bycie człowiekiem osądzonym i uwolnionym przez Boga (*der fröhliche Wechsel*). Bycie równokształtnym z Powstałym z martwych oznacza bycie »nowym człowiekiem« (ο εσω / καινος ανθρωπος), który jednak żyje w świecie jak inni (*verborgen*).

[426] *Ibidem,* [Das »Ethische« und das »Christliche«], s. 381-391. Tegelczyk posługuje się czasem pojęciem »przykazanie« (*Gebot*) w liczbie pojedyńczej, podobnie jak Paweł z Tarsu terminem εντολη (*mandatum, praeceptum*).

[427] Przykazanie jest »mową do kogoś« (*zu jemandem*) a etyka filozoficzna jest »mową o czymś« (*über etwas*). Bonhoeffer zrywa ze staroprotestanckim rozumieniem przykazania polegającym na traktowaniu *lex forensis* i *lex ceremonialis* jako ściśle uwarunkowanych przestrzennie i dziejowo a *lex moralis* jako niezmiennej woli Bożej. Tegelczyk pisząc, iż etyka filozoficzna rości sobie prawo do ponadczasowości i powszechnego obowiązywania zdaje się mieć na myśli etykę kantowską. Współcześnie zdarza się, że pewne projekty etyczne rezygnują z takich aspiracji; zob. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997.

[428] Pozytywna interpretacja przykazań: E, [Das »Ethische« und das »Christliche«], s. 385: „Przykazanie (*Gebot*) jako element życia oznacza wolność ruchu (*Bewegung*) i działania (*Handeln*), wolność od lęku (*Angst*) przed decydowaniem przed czynem (*Tat*); przykazanie oznacza pewność (*Gewissheit*), spokój (*Ruhe*), przekonanie (*Zuversicht*), harmonię (*Gleichmass*) i radość (*Freude*). Nie ze względu na to, że grożące »nie powinieneś...« stoi na granicach mego życia, lecz ze względu na to, że afirmuję (*bejahen*) to, co dane (*Gegebenheiten*), tzn.: rodziców, małżeństwo, życie, własność jako święte ustanowienie samego Boga, które spotykają mnie w środku (*in der Mitte*) i pełni (*Fülle*) życia. Gdyż żyję w nich i pragnę żyć, szanuję rodziców, zachowuję małżeństwo, szanuje inne życie i własność".

[429] *Ibidem,* s. 388: „Przykazanie (*Gebot*) Boże pozwala być człowiekowi przed Bogiem człowiekiem; przykazanie pozwala biec życiu własnym torem; pozwala ludziom jeść, pić, spać, pracować, świętować, grać-bawić się (*spielen*) [...]".

## Filozofia życia

Bonhoeffer zajmuje się w *Ethik*[430] »etycznym kołem hermeneutycznym« (*circulus vitae*)[431]. Stwierdza on, że pytanie o życie nie jest zadawane z zewnątrz koła, lecz jest zadawane wewnątrz, tzn. »już żyjący« (sytuacja początkowa) pyta o życie[432]. Dlatego »etyka odpowiedzialności« nie interesuje się »dobrem samym w sobie (*an sich*)«, lecz dobrem uwarunkowanym przez życie i dzieje[433]. Życie jest kategorią nie tylko poznawaną, lecz i jednocześnie warunkującą poznanie (por. z kantowskimi *Anschaungsformen*), doświadczaną, ale niedefiniowalną. Nie istnieje odpowiedź na pytanie »czym« (*was*) jest życie, lecz istnieje odpowiedź na pytanie »kto« (*wer*) jest życiem[434]. Tegelczyk nawiązuje w ten sposób do epistemicznej metody personalistycznej, którą postulował w wykładach berlińskich z chrystologii w roku 1933[435]. Początkiem (*Ursprung*), istotą (*Wesen*) i celem (*Ziel*) wszelkiego życia jest Chrystus. Oznacza on »tak« dla życia i »nie« dla śmierci[436]. W tym miejscu powstaje pytanie o pochodzenie życia (*woher?*) i jego właściwości (*was für ein?*). Bonhoeffer pisze, iż życie, którym jest Chrystus i którego Chrystus udziela ludziom (samoudzielenie), pochodzi *extra nos* i jest ono »życiem codziennym, bliskim«[437]. Abstrakcyjnego (= *an sich*) dobra zdaniem Tegelczyka nie ma, tak samo jak nie ma abstrakcyjnego Boga i człowieka. Wcielenie skutkuje przewartościowaniem całego dotychczasowego sposobu myślenia[438]. Zarysowana w tym miejscu koncepcja życia jest bliska filozofii życia Diltheya, który był jednym z najwybitniejszych niemieckich

---

430 E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 245-256.

431 F. Schleiermacher zajmował się kołem epistemologicznym (poznanie części nie jest pełne bez poznania całości, poznanie całości nie jest pełne bez poznania części). M. Heidegger zajmował się kołem egzystencjalnym w § 31 (*Das Dasein als Verstehen*) *Bycia i czasu*. Punktem wyjścia Marburczyka jest teza, że »tu-bycie jest rozumieniem«, co oznacza, że zmiana sposobu bycia (*Modus*) jest zmianą rozumienia i zmiana rozumienia jest zmianą sposobu bycia. Owo koło jest nieuniknione i nieusuwalne z wewnątrz, gdyż należy do struktury tu-bycia (*Dasein*).

432 E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 248.

433 *Ibidem,* s. 245-246.

434 *Ibidem*, s. 248-249.

435 D. Bonhoeffer, *Christologie*, [2,II,3], *op. cit.,* s. 227.

436 E, [Die Geschichte und das Gute (2. Fassung)], s. 250-251.

437 *Ibidem,* s. 250.

438 *Ibidem,* s. 253: „Od teraz człowiek nie może być pomyślany i poznany inaczej niż w Jezusie Chrystusie, a Bóg w ludzkiej postaci (*Menschengestalt*) Jezusa Chrystusa. W nim [tzn. Chrystusie] widzimy człowieczeństwo (*Menschheit*) jako przyjęte, niesione i umiłowane przez Boga oraz z Bogiem pojednane. W nim [tzn. Chrystusie] widzimy Boga w postaci (*in der Gestalt*) naszego najuboższego brata. Nie ma człowieka *w sobie* (*an sich*), podobnie jak nie ma Boga *w sobie* (*an sich*); Bóg i człowiek *w sobie* (*an sich*) byliby czystymi abstrakcjami. Człowiek jest przyjęty we Wcieleniu, jest umiłowany, osądzony i pojednany w Chrystusie, Bóg jest Wcielonym. Nie ma także stosunku (*Verhältnis*) do człowieka bez stosunku do Boga i na odwrót".

humanistów i teologów w XIX wieku[439]. Heidegger[440] i Gadamer[441] we własnych *opera magna* zajmowali się dziedzictwem autora *Einleitung in die Geisteswissenschaften*[442] jako jednym z filarów współczesnej humanistyki i filozofii hermeneutycznej (*hermeneutische Philosophie*)[443]. Filozofię Diltheya nazywa się *filozofią życia* (*Lebensphilosophie*)[444], gdyż fenomen życia jest fundamentem jego systemu (*vivere ergo philosophari*)[445] i wyznacza pole badań (*Forschungsfeld*) humanistyki (*Lebenserfahrung*), dlatego nie wyłącza się z niego sfery uznawanej dotychczas za „profaniczną". Wiesbadeńczyk odnosił się nieufnie do metafizyki, wątpiąc w możliwości opisu bytu samego w sobie (*noumen; Ding an sich*)[446]. Nie jest ona w stanie ogarnąć niewyczerpanych i niezgłębionych ekspresji życia[447]. Bonhoeffer czytał w więzieniu jego następujące dzieła: *Das Erlebnis und die Dichtung*, *Von Deutscher Dichtung und Musik* i *Weltanschauung*[448]. Związek między

---

[439] Dilthey studiował teologię ewangelicką i filozofię. Jego dysertacją doktorską była praca *De principiis ethices Schleiermacheri*, a rozprawą habilitacyjną dzieło *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins*.

[440] M. Heidegger, *Bycie i czas*, [§ 77], *op. cit.*, s. 498-505.

[441] H. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej,* [II, 1, 2-3], tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 306-353.

[442] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften...* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 1, 3. wyd., Leipzig-Berlin 1933.

[443] Zob. O. Bollnow, *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej,* tłum. E. Paczkowska-Łagowska [w:] *Studia z filozofii niemieckiej,* t. 1, *op. cit.,* s. 13-31. Dilthey podjął się refleksji nad metodologią nauk i wyróżnił: »nauki o Duchu« (*Geisteswissenschaften*) i »nauki o przyrodzie« (*Naturwissenschaften*). Pojęcie »nauki o Duchu« ma korzenie heglowskie, dlatego później w kręgu anglosaskim preferowano neutralne pojęcie »human sciences«; zob. wyd. ang. W. Dilthey, *Introduction to the Human Sciences* [w:] idem, *Selected Works,* t. 1, red. tłum. R. Makkreel, F. Rodi, Princeton 1989. Metodą »nauk o Duchu« jest rozumienie (*Verstehen*) fenomenów życia, natomiast metodą »nauk o przyrodzie« jest wyjaśnianie (*Erklären*) zjawisk fizycznych.

[444] Dilthey nie głosił biolatrii, gdyż śmierć należy w jego systemie do zagadki życia; zob. W. Dilthey, *Typy światopoglądów...* [w:] idem, *O istocie filozofii i inne pisma,* tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 123.

[445] A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty,* 4. wyd., Warszawa 2002, s. 146.

[446] Por. krytyka epistemologiczna Kanta.

[447] A. Miś, *Filozofia współczesna..., op. cit.,* s. 143.

[448] W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin...*, Leipzig 1906; idem, *Von Deutscher Dichtung und Musik...*, 2. wyd., Stuttgart-Göttingen 1957; idem, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation...* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 2, red. zespół, 3. wyd., Leipzig-Berlin 1923. Z *Listu do przyjaciela z 4.10.43* wiemy, że Bonhoeffer czytał także dzieło zbiorowe pod redakcją N. Hartmanna, wybitnego XX-wiecznego filozofa pod tytułem *Systematische Philosophie*; zob. *Systematische Philosophie*, red. N. Hartmann, Stuttgart-Berlin 1942. Na dzieło składają się następujące artykuły: A. Gehlen, *Zur Systematik der Anthropologie*, s. 3-55; E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, s. 61-199; N. Hartmann, *Neue Wege zur Ontologie*, s. 201-313; O. Bollnow, *Existenzphilosophie*, s. 313-431; H. Wein, *Das Problem des Relativismus*, s. 433-561; H. Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie*, s. 563-663. O. Bollnow był kontynuatorem filozofii życia i wydawcą dzieł Diltheya; zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Bollnow - szkic do portretu* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *op. cit.*, s. 33-40. W omawianym dziele występują takie terminy jak: »das Innerliche« (H. Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie, op. cit.,* s. 575) i

systemem Diltheya a teologią Tegelczyka jest złożony. Z jednej strony lektury więzienne wpłynęły na jego teologiczne myślenie, z drugiej strony Bonhoeffer doszedł już wcześniej do podobnych wniosków w pewnych kwestiach. Dokładnej analizy owego oddziaływania dokonał Ernst Feil[449]. Można stwierdzić, iż łączą ich: afirmacja (*Bejahung*) życia, doczesności (*Diesseits*), świeckości (*Weltlichkeit*) i pełnoletności (*Mündigkeit*) świata oraz dystans do metafizyki, abstrakcji i sakralizacji świata (poprzez klerykalizm, ascetyzację, etc.). Metametodologicznym *proprium* jest dla nich refleksja nad fenomenem życia[450]. Dilthey badał istotę Reformacji nie tylko z perspektywy hermeneutycznej[451], lecz także z perspektywy historii kultury. Istotą Reformacji było według niego odrzucenie średniowiecznej drogi świętości (*Lebensideal*), która polegała na oddaniu się ascezie i dystansie do zwyczajnych świeckich zajęć (*gewöhnliche Geschäfte der Welt*). Reformacyjna droga świętości polegała natomiast na oddaniu się czystej świeckiej aktywności (*Welttätigkeit selbst*) i na odnalezieniu w życiu zawodowym (*Berufsleben*) przestrzeni wolności (*Spielraum*)[452]. Reformacja oznacza zmianę w całym oglądzie świata (*Weltanschauung*), odtąd wszystko, począwszy od trudu rzemieślnika, po wychowanie dzieci, zyskuje nowy status ontyczny jako »właściwe dzieło Boże w świecie« (*das eigentliche Werk Gottes in der Welt*).[453] Teologia luterańska zdaniem Diltheya wyróżnia się antropologiczną koncentracją (*finitum capax infiniti; infinitum capax infiniti*) i aspektem praktycznym dostrzegalnym już w epistemologii *Loci communes* Melanchtona (*Christum cognoscere = benificia Christi cognoscere*)[454]. Bonhoeffer dostrzegał manifestację „pełnoletniego świata” w świeckości średniowiecza badanego przez Diltheya[455], i wymieniał jako przykłady: XIII wiek,

---

»letzte Innerlichkeit« (O. Bollnow, *Existenzphilosophie, op. cit.,* s. 417), którymi posługiwał się także Tegelczyk.

[449] E. Feil, *Der Einfluss Wilhelm Diltheys auf Dietrich Bonhoeffers »Widerstand und Ergebung«,* „Evangelische Theologie” 1969 nr 12, s. 662- 674; idem, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 355-379.

[450] Dilthey posługuje się triadą epistemiczną (przeżycie-ekspresja-rozumienie).

[451] W. Dilthey, *Weltanschauung..., op. cit.,* s. 115-129.

[452] *Ibidem*, s. 215. Termin *Spielarum* był wykorzystywany przez Bonhoeffera (*List do przyjaciela z 23.1.44*).

[453] *Ibidem,* s. 216.

[454] *Ibidem,* s. 211-245. Dla Gerharda teologia jest *doctrina practica*, a dla Hollaza *sapientia practica*; zob. H. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik, op. cit.,* s. 15. Przymiotnik »praktyczny« nie ma w tym kontekście nic wspólnego z teologią praktyczną jako dyscypliną teologiczną.

[455] W. Dilthey, *Von Deutscher..., op. cit.*; zob. E. Feil, *Der Einfluss..., op. cit.*, s. 665.

poezję wagantów (*Carmina burana*, Walther von der Vogelweide[456]), Pieśń o Nibelungach[457], legendy o rycerzach okrągłego stołu[458] oraz katedry w Naumburgu i Magdeburgu. Autor *Communio sanctorum* pisał z uznaniem o operze *Carmina burana* Carla Orffa, którą słyszał w radiu podczas uwięzienia[459]. Opera Orffa (1937) opiera się na zbiorze pieśni pochodzących z XIII wieku znalezionym w benedyktyńskim klasztorze w bawarskim Benediktbeuern w roku 1803 i wydanym przez J. A. Schmellera[460] w roku 1843 jako *Carmina burana*[461]. Mają one ogromne znaczenie dla refleksji humanistycznej, przede wszystkim dla historii idei i filologii łacińskiej (neolatynistyka)[462] oraz umożliwiają dotarcie do życia codziennego XIII-wiecznej Bawarii bez pośrednictwa źródeł teologicznych czy historycznych, które były już tworzone z perspektywy określonych założeń światopoglądowych (*Weltanschaungsvorverständnis*). *Carmina burana* ogarniają całość egzystencji nie

---

[456] Walther von der Vogelweide (1170-1230, Würzburg / Bawaria) należał do najwybitniejszych przedstawicieli poezji wagantów. W sporze o inwestyturę opowiedział się za obozem cesarskim. Tworzył wiersze polityczne, religijne i miłosne (m. in. *Under der Linde an der Heide...*) w języku środkowo-wysoko-niemieckim (*Mittelhochdeutsch*) Przez wieki był on poetą zapomnianym, jego dzieło otoczyli troską dopiero romantycy, a wśród nich szczególnie L. Uhland, XIX-wieczny niemiecki poeta romantyczny i wydawca staroniemieckich źródeł.

[457] Pieśń o Nibelungach (*Nibelungenlied*) jest eposem germańskim, który przybrał formę pisaną w wieku XIII, aczkolwiek korzenie tradycji ustnej sięgają aż czasu wędrówki ludów w V wieku. Dzieło to należy do literatury ludowej i było przez długi czas aż do epoki romantyzmu zapomniane, gdyż nie cieszyło się ze względu na obecność elementów pogańskich przychylnością ze strony środowisk akademicko-kościelno-państwowych. Pieśń o Nibelungach została ogłoszona drukiem dopiero w 1757 roku przez szwajcarskiego filologa J. Bodmera, który wydał wcześniej *Parsifala* (1753).

[458] Wspomniany przez Tegelczyka muzułmanin Feirefiz był bratem przyrodnim chrześcijanina Parsifala zgodnie ze zbiorem legend o rycerzach okrągłego stołu przekazanych przez Wolframa von Eschenbacha, XIII-wiecznego poetę niemieckiego. Średniowiecze wbrew popularnym opiniom nie było tylko epoką konfliktu chrześcijańsko-muzułmańskiego (krucjaty), lecz było także epoką intensywnej wymiany myśli. Raimundus Lullus (XIII w.), zwany *doctor illuminatus*, wybitny filozof i teolog chrześcijański prowadził dialog z teologami muzułmańskimi i znał arabski. Podobnie czynił wspominany już Mikołaj z Kuzy (XV w.). Średniowieczna Europa dysponowała także łacińskim tłumaczeniem Koranu. Zob. *Lullus Raimundus* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 315-316.

[459] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 16.7.44* [w:] WE, s. 175.

[460] J. A. Schmeller (1785-1852) był profesorem filologii i badaczem dialektu bawarskiego, redagował m. in. *Bayerisches Wörterbuch*, Stuttgart-Tübingen 1827-1837.

[461] *Carmina burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des 13. Jahrhunderts aus Benediktbeuren*, red. J. A. Schmeller, Stuttgart 1847; wyd. pol.: *Carmina Burana. Cantiones profanae*, tłum. M. Piechal, Szczecin 1988. *Carmina burana* są napisane głównie po łacinie, lecz zawierają także fragmenty starofrancuskie i średniowysokoniemieckie (*Mittelhochdeutsch*). Orff wybrał 24 wiersze z około 250 i dokonał ich tematycznego uporządkowania według schematu: wiosna (*Frühling*) – tawerna (*In taberna*) – miłość (*Liebeshof*).

[462] Dzięki *Carmina burana* mamy możliwość dostępu do „języka samego" (*Sprache selbst*), tzn. do żywego wówczas języka, który wyrażał fenomeny egzystencji (miłość, gniew, radość, smutek, namiętność, etc.). Są one argumentem na rzecz możliwości internalizacji łaciny, tzn. przyswojenia (*Aneignung*) łaciny jako języka codziennego (*Umgangssprache*). Badania filologiczne ukazują wzajemne oddziaływanie (*reziprok*) łaciny i rodzących się języków narodowych. Łacina współformowała je, sama będąc jednocześnie przez nie „ubogacana" pod względem leksykalnym i

wyłączając tzw. sfery profanicznej, i przez to ujawniają „życie samo" (*Leben selbst*). Rozumienie miłości u Tomasza z Akwinu nie jest tożsame z rozumieniem miłości przez XIII-wieczny bawarski laikat (= nieduchowieństwo)[463]. W pieśniach z Benediktbeuern dostrzega się „przenikanie kultur" (*communicatio culturarum*) chrześcijańskiej i antycznej[464]. Występuje tam napięcie (*Spannung*) między *carpe diem* a *vanitas*, podobne do tego z Księgi Koheleta[465]. „Antyklerykalna, ale chrześcijańska świeckość" (*List do przyjaciela z 9.3.44*) XIII wieku uwieczniona w *Carmina burana* polegała na obronie doczesności i świeckości. Dla Bonhoeffera poezja wagantów i Matthiasa Claudiusa[466] jest przykładem oglądu fenomenu życia i zrywa z sakralizacją doczesności[467]. Różnica między filozofią i Ewangelią polega jego zdaniem na różnicy między tym, co abstrakcyjne i tym, co konkretne. Ewangelia jest „wciągnięciem w dzianie Chrystusa" (*Hineingezogenwerden ins Christusgeschehen*)[468]. W tym miejscu powstaje pytanie, czy w świetle bonhoefferowskiej inkarnacyjnej chrystologii można pomyśleć »inkarnacyjną estetykę« (*Menschwerdungsästhetik*). Wydaje się, że jego fragmentaryczne studia literaturoznawcze sugerują odpowiedź pozytywną. W systemie Tegelczyka estetyka

---

syntaktycznym. Łacina *Carmina burana* cechuje się komunikatywnością, klarownością i poetycką subtelnością.

[463] Wiersz *Witaj najpiękniejsza* (*Ave formosissima*) sławi ziemskie piękno, używając określeń znanych z poezji maryjnej; zob. *Carmina burana. Cantiones profanae*, [§ 24] [w:] C. Orff, *Carmina burana*, red. S. Gunzenhausner, [wyd. Naxos], Bratislava 2000, s. 15: „Witaj najpiękniejsza / drogocenny klejnocie / witaj ozdobo panien / sławetna panno / witaj kosmiczne światło / witaj kosmiczna różo / Blanziflor i Heleno / szlachetna Wenus".

[464] Symbole mitologii antycznej, takie jak: Fortuna, Flora, Zefir, Febus, występują obok symboliki chrześcijańskiej. Tę syntezę można spotkać także w literaturze *par excellence* religijnej (zob. Tomasz z Celano, *Dies irae*).

[465] Człowiek zaznaje jednocześnie piękna stworzenia wskazującego na *status integritatis* i zniszczalności (*Vergänglichkeit*) stworzenia wskazującej na *status corruptionis*. Zob. *Carmina burana...*, [§ 11], *op. cit*., s. 27: „Płonący wewnątrz / namiętnym gniewem / pełen goryczy / mówię we własnych myślach: uczynion z materii / z popiołu elementu / podobny jestem liściom / którymi bawi się wiatr [...]".

[466] Tegelczyk cytuje w *Ethik* wiersz Claudiusa pod tytułem *Der Mensch* i komentuje go w entuzjastyczny sposób. Matthias Claudius był XVIII-wiecznym holsztyńskim teologiem ewangelickim, prawnikiem i poetą. Zob. E, [Das »Ethische« und das »Christliche«], s. 387: „Czasowość (*Zeitlichkeit*), pełnia (*Fülle*) i kruchość (*Hinfälligkeit*) ludzkiego życia znalazło tu nieporównywalny wyraz. Chodzi o to życie. Gdy mówimy o przykazaniu Bożym (*Gebot Gottes*) i o tym życiu, to »refleksja etyczna« (*das Ethische*) nie wie nic". Zob. M. Claudius, *Der Mensch* [w:] idem, *Asmus omnia sua secum portans*, [cz. IV] [w:] *Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka. Studienbibliothek*, red. M. Bertram, Berlin 2000, s. 248. O życiu i dziele Claudiusa zob.: F. Bautz, *Claudius Matthias* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, op. cit.,* t. 1, Hamm 1990, s. 1038-1044; *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węcławski, tłum. zespół, Poznań 2005, s. 117-119.

[467] Dobrym przykładem średniowieczno-renesansowej „głębokiej doczesności" jest nie wspomniany przez Bonhoeffera, słynny wielkopiątkowy sonet miłosny Petrarki *Era il giorno*.

[468] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 52.

może być w pełni »scientia sensitiva« (*die sinnliche Wissenschaft*), jak to postulował współtwórca estetyki jako samodzielnej dyscypliny naukowej A. G. Baumgarten, XVIII-wieczny filozof i teolog ewangelicki z uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą, gdyż Wcielenie ustanawia przestrzeń dla ziemskiego piękna i unieważnia tendencje nim gardzące.

## Naturalne życie

Do fundamentów »etyki odpowiedzialności« należy koncepcja »naturalnego życia« (*das natürliche Leben*)[469]. Analiza filologiczna[470] wykazuje, że »naturalne życie« może oznaczać »życie, takie jakie jest« (*das Faktische, das Seiende*) lub »życie, takie jakie winno być według jego istoty« (*das Gesollte*)[471]. Bonhoeffer rozumie to, co naturalne (*das Natürliche*) jako *corpus mixtum*[472]. Człowiek ma prawo do naturalnego życia, gdyż sam Bóg zanurzył się w nie[473]. Nie oznacza ono chaosu (= nieuporządkowania), lecz jest »życiem ukształtowanym« (*das gestaltete Leben*)[474], gdyż Bóg nadaje mu formę[475] (zob. etyka jako kształtowanie). Tegelczyk odrzuca wszelkie formy instrumentalizacji, absolutyzacji czy też negacji życia[476] i próbuje określić istotę »naturalnego życia« za pomocą harmonijnej formuły prawa rzymskiego »suum cuique« (każdemu to, co jego)[477]. »Naturalne życie« występuje w

---

[469] *Ibidem,* [Das natürliche Leben], s. 163-191, 212-217. Pojęcie »naturalnego życia« występuje także u C. Luthardta: *Kompendium...,* [§ 63], *op. cit.,* s. 320-321.

[470] *Natura,* jak słusznie zauważa Bonhoeffer, pochodzi od czasownika *nascor* oznaczającego *rodzić*, *wzrastać*. *Natura* ma znaczenie dosłowne (*narodziny*) i metaforyczno–abstrakcyjne (*właściwość, cecha, istota, postać*). Zob. GEORGES, [s. v. natura, nascor], t. 2, s. 1101-1102; t. 2, s. 1094-1097. Por. E, [Das natürliche Leben], s. 165-166.

[471] Nieufność wobec tego, co naturalne, w tym i prawa naturalnego, u Lutra brała się z utożsamiania tego, co naturalne z kondycją świata bez dzieła Chrystusa (*natura = status corruptionis*). Melanchton i neoscholastyka ewangelicka przywróciły teologii pojęcie *Naturgesetz* (= *lex naturalis*), które odnosiło się jednak do rzeczywistości, jaka winna być zgodnie z porządkiem *creatio* (*natura = status integritatis*). Teza Bonhoeffera: „Przez upadek »creatio« (*Kreatur*) staje się »natura« (*Natur*)” (*ibidem*, s. 165) jest niezrozumiała.

[472] *Ibidem*.

[473] *Ibidem*, s. 165-166, 166: „[...] przez Wcielenie Chrystusa mamy prawo wzywać do naturalnego życia i żyć samym naturalnym życiem”.

[474] *Ibidem,* s. 171.

[475] Pojęcie »forma« zostało użyte w sensie arystotelejskim.

[476] *Ibidem*, s. 171-172. Bonhoeffer uważał, iż poglądy popularne w XIX wieku takie jak: witalizm (= absolutyzacja życia), mechanicyzm (= instrumentalizacja życia), nihilizm (= negacja życia), są błędną interpretacją fenomenu życia.

[477] *Ibidem*, s. 174-179. Formuła »suum cuique« występuje m. in. u Cycerona w traktacie *De finibus bonorum et malorum* (V, 23, 67) przy definicji sprawiedliwości polegającej na dawaniu »każdemu to, co jego«. »Każdemu, to jego« nie oznacza »każdemu to samo«, co zauważa Bonhoeffer. Prawo naturalne jest jego zdaniem wrodzone (*angeboren*) i góruje nad »prawem pozytywnym« (*das positive*

aspekcie »cielesnym« (*das leibliche Leben*)[478] i »duchowym« (*das geistige Leben*)[479]. Prawo do »życia cielesnego« skutkuje negacją wszelkich prób spirytualizacji człowieka, które miały miejsce także w dziejach chrześcijaństwa, najczęściej ze względu na wpływy platonizujące[480]. Ciało ma godność samą w sobie (*die Selbstzwecklichkeit*) i nie jest rzeczywistością „przejściową", gdyż Logos nie porzucił ciała po dokonaniu dzieła zbawienia[481]. Friedrich Ötinger, XVIII-wieczny ewangelicki teolog i mistyk pietystyczny, pisał, iż »cielesność jest zwieńczeniem dzieł Bożych« (*die Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*)[482]. Człowiek ma zdaniem Bonhoeffera prawo do cielesnych radości (Kz 9,7-10), a teologia ewangelicka winna uwzględniać także zagadnienia związane z mieszkaniem, jedzeniem, pracą, wypoczynkiem, zabawą i życiem seksualnym człowieka[483], tj. profanum *in extenso*[484].

---

*Recht*), tzn. prawem stanowionym (*ius humanum*). Grotius, twórca nowożytnej koncepcji prawa naturalnego, sądził, iż obowiązuje ono »etsi deus non daretur« (zob. 3.1).

478 *Ibidem,* s. 179-191, 212-216.

479 *Ibidem*, s. 216-217. Bonhoeffer nie rozwinął myśli o »duchowym życiu«.

480 W dziejach chrześcijaństwa mamy do czynienia z ciągłym napięciem między pozytywnym stosunkiem kerygmatu do cielesności a pogardą dla ciała. Paradoksalnym przykładem był Tertullian, który pisał, iż »ciało jest fundamentem zbawienia« (*caro cardo salutis*) w kontekście eschatycznym i wzywał w dziełach etycznych do radykalnej monatanistycznej ascezy; zob. Tertullianus, *De resurrectione carnis*, [VIII,2] [w:] PL, t. 2. Jego pogarda dla ciała i akosmizm nie mają przyczyn filozoficznych, gdyż nie cierpiał on filozofii (*credo, quia absurdum*), co nie przeszkadzało mu wykorzystywać stoickiej fizyki (*sui generis* materializmu).

481 E, [Das natürliche Leben], s. 180: „Człowiek jest istotą cielesną (*das leibliche Wesen*) i pozostanie nią także w wieczności. Cielesność (*Leiblichkeit*) i człowieczeństwo (*Menschsein*) należą nierozdzielnie do siebie".

482 Cyt. za: K. Dienst, *Oetinger* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, *op. cit.*, t. 6, Hamm 1993, s. 1156-1158. Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985. Wyd. pol. idem, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

483 Teologia ewangelicka troszczy się o refleksję nad małżeństwem oraz seksualnością w ogóle, lecz jest daleka od jego ukościelnienia. Nie istnieje »małżeństwo kościelne«, a sens »kościelnego ślubu« (*der kirchliche Akt der Trauung*) jest poddawany dyskusji. Mimo, że jest on ceniony przez tradycję (C. Luthardt, *Kompendium...*, [§ 68], *op. cit.,* s. 341-343) i część Kościołów luterańskich (*Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, 2. wyd., Warszawa 2002, s. 97-98), wydaje się nie mieć on podstaw w NT. W XVII wieku fakultety teologiczne w Wittenberdze, Jenie i Rostocku powołując się na Pismo i dzieła Lutra wydały *opinio communis*, że nie istnieje »małżeństwo kościelne« a »kościelny ślub« należy do kategorii »adiafora«; zob. J. Baier, *Compendium theologiae positivae...*, *op. cit.*, t. 3, [część III, rozdział XVI, § 7], s. 751-754 (tekst edytora); W. Trillhaas, *Ethik*, [§ 22,2], *op. cit.*, s. 318: „Ślub kościelny (*die kirchliche Trauung*) nie jest według ewangelickiego poglądu konstytutywny ani dla ważności małżeństwa, ani dla chrześcijańskiego małżeństwa. Ów ślub nie ma podstaw w Piśmie".

484 E, [Das natürliche Leben], s. 180-181.

## Mandaty

Bonhoeffer zajmuje się w *Ethik* zagadnieniem mandatów (*Mandatenlehre*)[485]. Definiuje (*definitio realis*) on mandat jako „konkretne boskie polecenie (*Auftrag*) zakorzenione w objawieniu Chrystusa (*Christusoffenbarung*) i poświadczone przez Pismo, pełnomocnictwo (*Ermächtigung*) i legitymację (*Legitimierung*) do wykonywania określonego boskiego przykazania (*Gebot*), użyczenie (*Verleihung*) boskiego autorytetu ziemskiej instancji"[486]. Mandat oznacza przejęcie (*Inanspruchnahme*) i kształtowanie (*Gestaltung*) określonego obszaru w ziemskim życiu przez Boże przykazanie (*Gebot*)[487]. Tegelczyk wyróżnia 4 podstawowe mandaty: Kościół – małżeństwo – praca – zwierzchność (*Obrigkeit*), w których Chrystus konkretyzuje się pośród świata[488]. Mandaty nie są boskie same z siebie (*an sich*), lecz ze względu na boskie ustanowienie (*Einsetzung von oben*)[489]. Sprzeciwia się on klasyfikowaniu mandatów w taki sposób, iż małżeństwo, pracę i zwierzchność traktuje się jako mandaty świeckie (*weltlich*), a Kościół jako mandat duchowy (*geistlich*)[490]. Kościół wyróżnia się pośród innych mandatów tylko przez to, że pełni funkcję hermeneutyczną, polegającą na zwiastowaniu przyczyny i celu wszystkich mandatów[491]. Nie jest on celem samym w sobie (*Selbstzweck*), taki pogląd zarzuca Bonhoeffer Kościołowi katolickiemu[492]. Kościół winien pełnić funkcję kerygmatyczną i nie jest ani stowarzyszeniem religijnym, ani organizacją

---

[485] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 41-61; [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 392-403; *passim*. Zob. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 303-306; por. J. Wiebering, *Zwei Räume – zwei Reiche?. Bonhoeffers »Ethik« in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik* [w:] *Bonhoeffer-Studien...*, red. A. Schönherr, W. Krötke, Berlin 1985, s. 73-85. Tegelczyk unika klasycznych określeń takich jak *Ordnung* (porządek), *Amt* (urząd) czy *Stand* (stan), gdyż niosą one ze sobą określone skojarzenia. Pojęcie *Ordnung* należało do ulubionych pojęć Althausa (*Ordnungsethik*), pojęcie *Amt* kojarzyło się z pruską biurokracją, a pojęcie *Stand* z ideologią marksistowską. Por. E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 393-394. Dlatego posługiwał się on pojęciem manadatu pochodzącym od łacińskiego *mandatum*, które oznacza *rozkaz, pełnomocnictwo, zadanie*. Bonhoeffer nazywa niekiedy etykę porządków Althausa »nauką o 2 królestwach« (*2-Reiche-Lehre*), uważając jednocześnie, że etyka porządków nie jest kontynuacją etyki Lutra, lecz jest jej wypaczeniem (*pseudolutherisch*).

[486] *Ibidem,* [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], *op. cit.*, s. 392-393. Wypełniający mandat działa jako zastępca zleceniodawcy, tj. Stwórcy.

[487] *Ibidem,* s. 393.

[488] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 54-55: „Mówienie o świecie bez Chrystusa jest czystą abstrakcją. Świat trwa w odniesieniu (*in Beziehung auf*) do Chrystusa, niezależnie od tego czy o tym wie czy nie. To odniesienie (*Beziehung*) świata do Chrystusa konkretyzuje się w określonych Bożych mandatach w świecie. Pismo wymienia cztery takie mandaty: pracę, małżeństwo, zwierzchność (*Obrigkeit*) i Kościół".

[489] *Ibidem,* s. 55-61; [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 394.

[490] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 55.

[491] *Ibidem,* s. 59-60; [Das Gebot Gottes in der Kirche], s. 398-403.

umoralniającą, lecz jest przestrzenią Słowa zgodnie z reformacyjną formułą *ecclesia est creatura Verbi*[493]. Fakt pojednania świata z Wcielonym Bogiem nie znosi tego, iż świat będący zgodnie z luterańską dialektyką *simul iustus et peccator* (*die zugleich versöhnte und arge Welt*) może traktować świadectwo Kościoła jako „dziwne i obce" (*fremd*)[494]. Kościół, tożsamy z ciałem Chrystusa, jest Kościołem tylko, gdy »jest-dla-innych« (*für-andere-da-sein*) tak jak Chrystus. Oznacza to *in praxi*, że Kościół winien uczestniczyć w »świeckich zadaniach wspólnotowego życia«[495]. Bonhoeffer zajmował się też morfologią relacji między mandatami[496]. Owe relacje określił on za pomocą następujących przymiotników: *miteinander* (ze sobą), *füreinander* (dla siebie), *gegeneinander* (naprzeciw siebie). Mandaty istnieją we wspólnocie (*miteinander*), dla siebie nawzajem (*füreinander*), ale nie mieszają się ze sobą i są od siebie odgraniczone (*gegeneinander*). Mandat wiąże się z autorytetem, który polega mówiąc najogólniej na tym, że ktoś wypełnia władzę (*das Oben*), a ktoś podlega władzy (*das Unten*). Nauka o mandatach nadaje sens ziemskiej rzeczywistości, byciu rządzącym (*das Oben*), jak i rządzonym (*das Unten*) oraz ostrzega przed możliwymi nadużyciami (rewolucja, wykorzystywanie, etc.)[497]. Wśród mandatów ważne miejsce zajmują: kultura, edukacja, przyjaźń[498], sztuka i miłość. Bonhoeffer w *Liście do przyjaciela z 23.1.44* znajduje dla nich miejsce w przestrzeni staroprotestanckiego *status triplex* hierarchicus, gdyż posiadają one mandat Stwórcy[499]. Wymienione fenomeny należą do *przestrzeni wolności* (*Spielraum der Freiheit*), która ogarnia „tradycyjne" mandaty i która została „zapomniana" w „pruskim świecie"[500]. W XX wieku także Werner Elert dokonał próby reinterpretacji nauki o *status triplex*

---

[492] *Ibidem*, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 410.
[493] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 49-50.
[494] *Ibidem,* s. 54.
[495] D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] WE, s. 193: „Kościół musi mówić ludziom wszystkich zawodów, czym jest życie z Chrystusem, tzn. co oznacza »tu-być-dla-innych« (*für-andere-da-sein*)". Część praktycznych pomysłów Bonhoeffera na »Kościół w pełnoletnim świecie« należy uznać za „marzycielskie". Np. pisze on w tym samym tekście, iż duchowni winni żyć tylko z ofiar lub z własnej pracy, co dziwi, gdyż każdy winien być wynagradzany za wykonaną pracę. Z perspektywy reformacyjnego światopoglądu nie ma różnicy między pracą nauczyciela a pracą duchownego.
[496] E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 397.
[497] *Ibidem*, s. 394-398. Zob. religia a przezwyciężanie przygodności tu-bycia (*Kontingenzbewältigung des Daseins*): H. Lübbe, *Religion..., op. cit.,* s. 144-195; B. Milerski, *Religia a Słowo, op. cit.,* s. 263-269.
[498] Zob. C. Luthardt, *Kompendium...,* [§ 85], *op. cit.,* s. 397-398.
[499] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 23.1.44* [w:] WE, s. 102.
[500] Wydaje się, że Tegelczyk pisząc, że przestrzeń wolności została zapomniana w pruskim świecie, ma na myśli uczynienie z *przestrzeni wolności* „nowego Prawa" poprzez „rozmycie" w

*hierarchicus* w dziele *Die Lehre des Luthertums im Abriss* napisanym w roku 1926 adaptując ją do potrzeb epoki industrialnej[501]. W powojennym dziele *Der christliche Glaube* podjął się on nowej próby wykładu o *Etycznej postawie* (*Ethische Haltung*) posługując się terminologią filozofii egzystencji i filozofii dialogu[502]. Intuicja Bonhoeffera, iż do reformacyjnego *proprium* należy zrozumienie wolności człowieka w kontekście odkupienia jest obecna od dawna w teologii ewangelickiej[503]. Już Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* zajmował się dokładną analizą znaczenia i skutków Reformacji, która zmieniła jego zdaniem kształt nowożytnej cywilizacji[504]. Pisał on, że Reformacja, którą uważał za etap w „rozwoju i postępie Ducha" (*die Entwicklung und der Fortschritt des Geistes*), przyniosła nowy stosunek Kościoła do świeckości (*Weltlichkeit*). To, co świeckie (*das Weltliche*) odzyskało należną wolność, wartość i godność. W centrum zainteresowania stanął znowu »ten świat« (*Diesseits*), a nie »zaświaty« (*Jenseits*). Uległ też zmianie system cnót (*Tugendsystem*), gdyż odrzucono bezczynność (*Arbeitslosigkeit*) i bezżeństwo na rzecz aktywności (*Tätigkeit*), rozumu (*Verstand*), pilności (*Fleiss*) i rodziny. Bonhoeffer, polemizując z althausowskim rozumieniem porządków, odwołuje się do historycznej morfologii porządków[505]. Kościół starożytny i średniowieczny podporządkowywał »królestwo natury« (*das Reich des Natürlichen, regnum naturae*) »królestwu łaski« (*das Reich der Gnade, regnum gratiae*). »Królestwo łaski«, czyli królestwo Chrystusa było: boskie (*göttlich*), święte (*sacrum*), nadnaturalne (*übernatürlich*), chrześcijańskie i oparte na objawieniu (*offenbarungsgemäss*). »Królestwo natury«, czyli królestwo diabła było: świeckie (*natürlich*), profaniczne (*profanum*), naturalne (*natürlich*), niechrześcijańskie i oparte na rozumie (*vernunftsgemäss*). Takie stanowisko, kontynuowane także przez ruchy marzycielskie, nie ma nic wspólnego z

---

kulturowym protestantyzmie rozróżnienia między Prawem a Ewangelią, które zabezpiecza ową przestrzeń jako przestrzeń wolności.

[501] W. Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriss,* [cz. III *Die Freiheit*, rozdział 13 *Űberindividuelle Lebendigkeit*], *op. cit.*, s. 82-89. *Status oeconomicus* został omówiony jako *Blutsgemeinschaft* i *Betriebsgemeinschaft*. *Betriebsgemeinschaft* oznacza najogólniej mówiąc społeczność „industrialną", gdzie termin *Betrieb* ma tę zaletę, że obejmuje dotychczasową aktywność człowieka (np. rolnictwo) jak i nowoczesną aktywność (np. przemysł). *Magistratus politicus* został omówiony jako *Blutsgemeinschaft*, *Rechtsgemeinschaft*, *Empfindungsgemeinschaft* (dyskurs o sztuce i kulturze) i *Erkenntnisgemeinschaft* (dyskurs o wiedzy i nauce).

[502] W. Elert, *Der christliche Glaube...*, [Kapitel 2; rozdział 2], *op. cit.,* s. 74-89.

[503] Bonhoeffer zajmował się studium Hegla; zob. B. Milerski, *Religia a słowo..., op. cit.*, s. 124-131.

[504] G. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [cz. 4, ustęp 3, rozdziały 1-2], *op. cit.,* s. 519-548.

[505] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 41-48.

rozumieniem świata w NT, który orzeka o świecie dialektycznie jako *simul iustus et peccator*. Świat jest jednocześnie uniewinniony dzięki Chrystusowi, jak i grzeszny, gdyż nie został jeszcze eschatycznie odnowiony (*schon jetzt und noch nicht*). Luter wystąpił przeciwko tendencji Kościoła rzymskokatolickiego do sakralizowania (*Sakralisierung*) tego, co świeckie (*das Weltliche*), lecz już w kulturowym protestantyzmie pojawiło się odwrotne niebezpieczeństwo zupełnego usamodzielnienia (*Verselbständigung*) tego, co świeckie (*Weltsucht*)[506]. Teologia Althausa dążyła do podkreślenia absolutnej samodzielność porządków (*Eigengesetzlichkeit der Ordnungen*) i zakorzeniała je tylko w *revelatio generalis*. Obie postawy uważa Bonhoeffer za błędne, gdyż nie uwzględniają one faktu Wcielenia i Pojednania[507]. Zgodnie z NT to, co świeckie, jest postrzegane i przyjmowane (*Angenommen-sein*) przez Boga zawsze w kontekście dzieła Chrystusa. Jest to proces (*Angenommen-werden*), którego uwieńczeniem będzie eschatyczna odnowa (*Erneuerung*)[508]. Bóg i świat nie są rozdzieleni, ale nie są też tożsami (*polemische Einheit*)[509]. Relacja między nimi przypomina relację między dwiema naturami w Chrystusie, które istnieją zgodnie z formułą chalcedońską: bez zmieszania (ασυγχυτως, *inconfuse*); bez zmiany (ατρεπτως, *immutabiliter*); bez podzielenia (αδιαιρετως, *indivise*); bez rozłączania (αχωριστως, *inseparabiliter*)[510]. Dlatego nie ma sprzeczności między byciem chrześcijaninem a świeckim życiem[511]. Człowiekowi wolno jest pozostać człowiekiem, a światu światem, dzięki Wcieleniu i

[506] Zob. dyskurs o kategoriach granicznych *Weltflucht* i *Weltsucht* w kontekście myśli Tegelczyka: O. Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, [Christus als Mitte. Bonhoeffers Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels?], Tübingen 1992, s. 251-252.

[507] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 53: „Nie ma żadnego kawałka świata tak zgubionego, czy bezbożnego (*gottlos*), który nie byłby przyjęty (*angenommen*) przez Boga w Jezusie Chrystusie i pojednany".

[508] *Ibidem*, s. 44-45: „Do prawdziwego (*wirklich*) pojęcia tego, co świeckie (*das Weltliche*) należy to, że jest ono postrzegane już zawsze w ruchu bycia przyjętym (*Angenommensein*) i stawania się przyjętym (*Angenommenwerden*) przez Boga w Chrystusie. Tak jak w Chrystusie rzeczywistość Boga weszła w rzeczywistość świata, tak samo nie istnieje »to, co chrześcijańskie« (*das Christliche*) inaczej niż w »tym, co świeckie« (*das Weltliche*), »to, co ponadnaturalne« (*das Űbernatürliche*) tylko w »tym co naturalne« (*das Natürliche*), *sacrum* tylko w *profanum*, »to, co zgodne z objawieniem« (*das Offenbarungsmässige*) tylko w »tym, co zgodne z rozumem« (*das Vernünftige*). Jednosć rzeczywistości Boga i świata ustanowiona w Chrystusie [...] urzeczywistnia się ciągle pośród ludzi".

[509] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 68.

[510] *Ορος πιστεως. Definitio fidei* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych..., op. cit.,* t. 1, s. 222-223.

[511] E, [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 237: „Tak jak w Jezusie Chrystusie Bóg i człowiek stał się jednym, tak staje się przez Niego to, co chrześcijańskie (*das Christliche*) i to, co świeckie (*das Weltliche*) jednym w działaniu chrześcijanina. To, co chrześcijańskie (*das Christliche*) i to, co świeckie (*das Weltliche*) nie kłócą się ze sobą wzajemnie niczym dwa zawsze wrogie pryncypia, lecz działanie chrześcijanina wypływa z jedności Boga i świata stworzonej w Chrystusie".

Pojednaniu[512]. Chrześcijańskość i świeckość zaprzyjaźniły się ze sobą[513]. Wcielenie i Pojednanie sprawiają, że nie ma dwóch antagonistycznych rzeczywistości, chrześcijańskiej i świeckiej[514] oraz unieważniają myślenie przestrzenne (*Raumdenken*)[515]. Bóg i świat nie spotykają się w zaświatach, ani w świecie idei (*das Reich der Ideen*)[516], lecz w środku dziejów, w Tym, który pojednał świat (*Weltversöhner*) ze sobą, w Bogu, który nie jest „dla siebie" (*für sich selbst*), lecz jest „dla nas" (*für uns*)[517]. Bonhoeffer w *Liście do przyjaciela z 20.5.44* rozważa kwestię relacji między ziemską miłością a Bogiem odwołując się do muzycznego pojęcia *cantus firmus*[518] i stwierdza, że możliwe jest umiłowanie świata bez bałwochwalstwa, podobnie jak możliwe jest współistnienie różnych głosów w polifonicznej kompozycji przy jednoczesnym zbieganiu się wszystkich w jednym najwyższym *cantus firmus* (= Stwórca). Inna jest miłość do tego, co stworzone (*creatura*), a inna do Tego, który stwarza (*creator*). Jednak te miłości nie powinny się wykluczać, detronizować i uwłaczać sobie na wzajem. Nie można jednocześnie prawdziwie miłować Stwórcy i nienawidzić stworzenia. W *Liście do przyjaciela z 18.12.43*

---

[512] Podobnie: H. Küng, *Christsein*, [Wende zum Menschen], 10. wyd., München-Zürich 1980, s. 18.

[513] E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 47: „[...] to oznacza, że nie ma prawdziwego (*wirklich*) bycia chrześcijaninem (*Christsein*) poza rzeczywistością świata i nie ma prawdziwej świeckości (*Weltlichkeit*) poza rzeczywistością Jezusa Chrystusa"; *ibidem,* [Die letzten und die vorletzten Dinge], s. 151: „Chrześcijańskie życie jest uczestnictwem w spotkaniu Chrystusa (*Christusbegegnung*) ze światem".

[514] *Ibidem*, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 43-44: „Nie ma dwóch rzeczywistości, tylko jest tylko jedna rzeczywistość i to jest objawiona w Chrystusie Boża rzeczywistość w rzeczywistości świata. Uczestnicząc w Chrystusie trwamy jednocześnie w rzeczywistości Boga i rzeczywistości świata. Rzeczywistość Chrystusa obejmuje w sobie rzeczywistość świata. Świat nie ma własnej rzeczywistości niezależnej od objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Pragnienie bycia »chrześcijańskim« bez bycia »świeckim«, albo bycia świeckim bez dostrzegania i uznawania świata w Chrystusie, jest zaprzeczeniem objawienia Boga w Chrystusie. Nie ma więc dwóch przestrzeni (*Räume*), tylko jest jedna przestrzeń rzeczywistości Chrystusa (*Raum der Christuswirklichkeit*), w której są ze sobą zjednoczone rzeczywistość Boga i świata".

[515] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 44. Przykładem myślenia przestrzennego jest dla Bonhoeffera antagonistyczne rozgraniczanie między *regnum naturae* i *regnum gratiae* w średniowieczu (dominacja *regnum gratiae* nad *regnum naturae*) i w etyce porządków (dominacja *regnum naturae* nad *regnum gratiae*). Warto zauważyć, iż pojęcie βασιλεια των ουρανων (względnie: του θεου) oznacza przede wszystkim w NT panowanie (*Herrschaft*), a nie przestrzeń geograficzną (zob. Łk 17,21); zob. E, [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 48. Tegelczyk posługuje się pojęciem *przestrzeni* (*Raum, space,* διαστημα*, spatium*) w sposób intuicyjny. »Przestrzeń« jest dla niego synonimem »obszaru« (*Gebiet*).

[516] Świat idei, czyli świat platońskich abstrakcji.

[517] *Ibidem,* [Ethik als Gestaltung], s. 68; [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 404.

[518] D. Bonhoeffer, *Brief an einen Freund vom 20.5.44* [w:] WE, s. 142. Historia protestanckiej egzegezy *Pieśni nad pieśniami* wspomnianej w tym liście jest historią zmagania się z jednej strony wierności pryncypium uczciwej reformacyjnej hermeneutyki (*sensus simplex*) a tendencjami ascetyzacyjnymi. Por. M. Elliott, *Pieśń nad pieśniami* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, 2. wyd., red. W. Farmer et al., tłum. zespół, Warszawa 2001, s. 781-794.

czytamy, że wymaganie, aby mężczyzna w ramionach swojej żony tęsknił za Transcendencją (*Jenseits*) jest brakiem smaku (*Geschmacklosigkeit*) i że nie jest to nakazane przez Boga. Podążając za logiką *Pieśni nad pieśniami*[519] i *Listu do Efezjan* (Ef 5,25) można stwierdzić, iż mężczyzna nie musi tęsknić za Transcendencją, gdyż jego żona jest w tym momencie epistemicznie i ontycznie osiągalną Transcendencją. Bonhoeffer rozróżnia między tym, co ostateczne (*das Letzte*) i tym, co przedostateczne (*das Vorletzte*)[520]. To, co ostateczne, jest przestrzenią eschatyczną, a to, co przedostateczne, jest przestrzenią *hic et nunc*. Tegelczyk wyróżnia dwie jego zdaniem niewłaściwe interpretacje relacji między tymi przestrzeniami oraz formułuje własne rozwiązanie tego zagadnienia. Postawa radykalna (*radikale Lösung*) reprezentowana m. in. przez katolicki monastycyzm, ruchy marzycielskie (*Schwärmerei*) i pietyzm[521] ujmuje relację między tym, co ostateczne i tym, co przedostateczne jako wrogie przeciwieństwo (*Gegensatz*). Tylko to, co ostateczne ma wartość, w odróżnieniu od tego, co przedstateczne jawiącego się jako „królestwo diabła". Postawa radykalna charakteryzuje się niechęcią do doczesności, skutkuje transcendentną eschatologizacją (*Vereschatologisierung*) chrześcijaństwa i postrzega Chrystusa jako społecznego rewolucjonistę. Postawa kompromisowa (*Kompromisslösung*) reprezentowana m. in. przez kulturowy protestantyzm, ujmuje relację między tym, co ostateczne i tym, co przedostateczne jako wzajemne oddzielenie (*Trennung*). Tylko to, co przedostateczne ma wartość, w odróżnieniu od tego, co ostateczne, które jawi się jako daleka i ontycznie wątpliwa rzeczywistość. Postawa kompromisowa charakteryzuje się niechęcią do wieczności, skutkuje odarciem chrześcijaństwa z transcendentnej eschatologii (*Enteschatologisierung*), potrzebuje Chrystusa tylko do tego, aby usankcjonować to, co faktyczne (*das Faktische*) i postrzega Go tylko jako wzór dobrego obywatela. Te postawy uważa Bonhoeffer za niewłaściwe, gdyż dokonują absolutyzacji (*Verabsolutierung*) jednej ze sfer kosztem drugiej i instrumentalizacji osoby Chrystusa. Błędem postawy radykalnej jest to, iż nie wyciąga ona wniosków z Wcielenia, a błędem postawy kompromisowej jest to, iż nie dostrzega kondycji świata i potrzeby dzieła Chrystusa.

---

[519] Bonhoeffer opowiadał się za literalną interpretacją Pieśni. Zob. E. G. Wendel, *Studien..., op. cit.,* s. 102-103.
[520] E, [Die letzten und die vorletzten Dinge], s. 137-162; [Die Geschichte und das Gute (1. Fassung)], s. 228-230. Por. E. Feil, *Die Theologie..., op. cit.,* s. 297-303.
[521] Do owej listy można dołączyć barthianizm.

Rozwiązanie Tegelczyka opiera się na *ius incarnationis*[522]. To, co przedostateczne i to, co ostateczne są ze sobą powiązane, w ten sposób, że to, co przedostateczne wskazuje na to, co ostateczne, i to, co ostateczne warunkuje wolność tego, co przedostateczne. Nie ma ontycznego i chronologicznego rozdzielenia między tymi przestrzeniami (*schon jetzt und noch nicht*). Głębokie studium codzienności, którego dokonał Bonhoeffer było często pomijane przez teologów chcących kontynuować jego myśl. Dorothee Sölle podjęła myśl z *Ethik* o zastępstwie (*Stellvertretung*) polegającym na tym, że Kościół stoi na miejscu, gdzie winien stać świat *coram Deo*[523], jednak postulowała jednocześnie bunt wobec codzienności[524].

Perspektywa psychologiczna i antropologiczna

Etyka odpowiedzialności ma konsekwencje dla psychologii i antropologii[525] oraz pomaga w przezwyciężaniu »religii autorytarnej« (*die autoritäre Religion*) na rzecz »religii humanistycznej« (*die humanistische Religion*)[526]. Dzieło Chrystusa umożliwia człowiekowi czucie się psychofizyczną całością (*totus homo*)[527]. Biblijna antropologia, wysoko ceniona przez Bonhoeffera, jest sprzeczna z antropologicznym materializmem (np. marksizm) czy spirytualizmem (np. platonizm). Człowiekowi wolno jest pozostać człowiekiem (*semper homo*)[528]. Nie musi się on czuć ontycznie czy epistemicznie zagrożony przez »sensus numinis«[529], gdyż Bóg też jest

---

[522] E, [Die letzten und die vorletzten Dinge], s. 149: „Jezus Chrystus, człowiek, oznacza, że Bóg wchodzi w stworzoną rzeczywistość, żeby nam było wolno (*dürfen und sollen*) być ludźmi przed Bogiem".
[523] *Ibidem,* [Erbe und Verfall], s. 408.
[524] D. Sölle, *Sympathie. Theologisch-politische Traktate,* [Der Aufstand gegen die Banalität], Stuttgart 1978, s. 23: „»Banalność jest kontrrewolucją« (Izaak Babel). Religia jest powstaniem przeciw indywidualnej i zinstytucjonalizowanej banalności. Religia ustanawia szczególny dzień, sabat, święto, przeciw dniu codziennemu". Wydaje się to być skutek wpływów filozofii marksistowskiej głoszącej, iż *saeculum* jest akceptowalne wtedy i tylko wtedy, gdy zostanie poddane przemianie według wzorów socjalistycznej sprawiedliwości.
[525] Skutków antropologicznych Wcielenia nie dostrzegał nawet Martin Heidegger, który pisał, iż chrześcijaństwo definiuje *humanum* poprzez podkreślanie rozgraniczenia (*Abgrenzung*) *humanitas – deitas*; zob. M. Heidegger, *List o »humanizmie«* [w:] idem, *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, opr. K. Michalski, tłum. zespół, Warszawa 1977, s. 82. Por. E, [Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate], s. 403-404.
[526] Kategorie E. Fromma.
[527] *Ibidem,* [Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt], s. 341: „Jako integralni (*ganz*) ludzie, jako myślący i działający ludzie, jesteśmy umiłowani przez Boga w Chrystusie i pojednani z Bogiem".
[528] *Ibidem,* s. 81. Takie antropologiczne samozrozumienie umożliwia pogodzenie się z tożsamością gatunkową. Dążenie, aby uczynić z człowieka kogoś innego (anioła, ducha, nadczłowieka, etc.), jest dla Tegelczyka *par excellence* antyhumanistyczne (por. *List do przyjaciela z 18.7.44*).
[529] Kategoria R. Otto.

człowiekiem[530]. Chrystus nie oddziela człowieka od świata, ani świat nie oddziela człowieka od Chrystusa[531]. Na płaszczyźnie antropodycei i teodycei chrześcijaństwo dokonuje *sui generis* rewolucji. Hiob łamie zasadę »do, ut des« sprowadzającą się do tego, że ten, kto jest miły bóstwu, nie cierpi, a kto cierpi, nie jest miły bóstwu. *Ius incarnationis* chroni zdaniem Bonhoeffera przed błędnym rozumieniem relacji międzyludzkich[532]. Tym relacjom zagraża gardzenie ludźmi (*Menschenverachtung*) albo ich ubóstwianie (*Menschenvergötzung*). To pierwsze oznacza w kontekście Wcielenia gardzenie samym Bogiem, a to drugie oznacza bałwochwalstwo. Tegelczyk posługuje się w *Ethik*[533] godną uwagi dialektyką »skrycia« i »odkrycia« (*Verhüllung-Enthüllung-Dialektik*)[534] o proweniencji heideggerowskiej. Człowiek skrywa się przed ludźmi i Bogiem ze względu na wstyd (*die Scham*) spowodowany *status corruptionis*[535]. Skrycie łączy się z zerwaniem więzi z Bogiem (= samotność). Odkrycie łączy się natomiast z odnowieniem zerwanej więzi (= wspólnota). Bonhoeffer w *Entwurf einer Arbeit* zajmuje się zagadnieniem moralnego i relacyjnego doświadczania Boga (*analogia relationis*) poprzez »tu-bycie-dla-innych« (*für-andere-da-sein*)[536]. Nie zamierza on szukać Boga metodami klasycznej (tzn. scholastycznej) teologii naturalnej (*theologia naturalis*), która poprzez procedury logiczne wątpliwej poprawności (zob. kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga) dochodziła do tzw. superlatywnych atrybutów Boga (*omnipotentia, omniscientia, omnipresentia,* etc.)[537], lecz zamierza szukać Transcendencji w

[530] *Ibidem,* [Christus, die Wirklichkeit und das Gute], s. 39: „W Jezusie Chrystusie rzeczywistość Boga wkroczyła w rzeczywistość tego świata. [...] Odtąd nie da się poprawnie mówić ani o Bogu, ani o świecie bez mówienia o Chrystusie".

[531] *Ibidem*, s. 40-41: „Chodzi więc o to, żeby dziś uczestniczyć w rzeczywistości Boga i świata w Jezusie Chrystusie, w taki sposób, żebym nigdy nie doświadczał rzeczywistości Boga bez rzeczywistości świata i rzeczywistości świata bez rzeczywistości Boga".

[532] *Ibidem*, [Ethik als Gestaltung], s. 72-73; s. 74.

[533] *Ibidem,* [Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt], s. 304-305.

[534] Bonhoeffer definiuje *verhüllen* jako *sich verbergen* (skrywanie się), a *enthüllen* jako *sich offenbaren* (odkrywanie się); zob. *ibidem*, s. 307. Zob. odnośnie tych pojęć: *Der kleine Wahrig...,* [s. v. Hülle; verhüllen; enthüllen], *op. cit.*, s. 423, 835, 253.

[535] E, [Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt], s. 306.

[536] Zob. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers..., op. cit.,* s. 209-213; J. Kosian, *Chrześcijaństwo jako »istnienie dla innych«. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992, *passim*; B. Milerski, *Spotkać Boga w obcym człowieku,* „Rocznik Teologiczny ChAT" 2000 nr 1, s. 31-37.

[537] D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] WE, s. 191: „Kim jest Bóg? Nie chodzi najpierw o ogólną wiarę w Boga, tzn. w Bożą wszechmoc etc. To nie jest właściwe doświadczenie Boga (*die echte Gotteserfahrung*), lecz kawałek przedłużonego świata (*prolongierte Welt*)". Ta myśl wydaje się nawiązywać do kantowskiej krytyki grupy dowodów kosmologicznych. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, 20. wyd., Warszawa 2002, s. 176: „Dowód kosmologiczny, który z faktu istnienia świata wnosi o istnieniu Boga jako jego przyczyny, popełnia inny błąd: zasadę

doświadczeniu (*Erfahrung*), że Jezus oznacza »tu-bycie-dla-innych« (*für-andere-da-sein*)[538]. Tegelczyk wyprowadza superlatywne atrybuty Boga nie z procedur teologii naturalnej, lecz z owego *pro nobis* Wcielonego Logosu. Wiara została zdefiniowana (*definitio realis*) w *Entwurf einer Arbeit* jako uczestnictwo w byciu Jezusa (*das Teilnehmen am Sein Jesu*). Nie mamy więc już do czynienia z ontoteologiczną *analogia entis* (*die Analogie des Seienden*), lecz z egzystencjalną analogią bycia (*die Analogie des Seins*), a ściślej, sposobu bycia (*Modus*). Taka zmiana relacji (*Verhältnis*) między człowiekiem i Bogiem wpływa także na zmianę relacji międzyludzkich, gdyż dany i osiągalny (*gegeben, erreichbar*) bliźni (= inny) staje się dla nas »Transcendencją moralną«. Oznacza to przezwyciężenie »homo incurvatus in se« i stworzenie »nowego człowieka« (człowieka dla innych). Tegelczyk posługiwał się w sposób oryginalny językiem filozofii egzystencji, już począwszy od pracy habilitacyjnej *Akt und Sein*, gdzie rozróżniał między *byciem w Adamie* (*Sein in Adam*) a *byciem w Chrystusie* (*Sein in Christo*)[539].

## Elementy etyki materialnej

Bonhoeffer zajmuje się w *Ethik* nie tylko etyką formalną, lecz także etyką materialną. Omawia moralne aspekty samobójstwa[540], seksualności[541] i sukcesu (*Erfolg*)[542]. Tegelczyk uważa samobójstwo za dopuszczalne *coram mundo* i niedopuszczalne *coram Deo*. W starożytnym chrześcijaństwie długo nie zdecydowano się na potępienie samobójstwa, gdyż było ono akceptowane w Imperium Romanum, m. in. przez filozofię stoicką (Seneka)[543]. Dopiero Augustyn z

---

przyczynowości, która obowiązuje tylko wewnątrz doświadczalnego świata, stosuje poza jego obrębem".

538 D. Bonhoeffer, *Entwurf einer Arbeit* [w:] WE, s. 191.

539 »Bycie w Adamie« oznacza bycie »homo incurvatus in se«, natomiast »bycie w Chrystusie« oznacza »właściwy sposób tu-bycia«. Zob. C. Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft..., op. cit.,* s. 267-269.

540 E, [Das natürliche Leben], s. 192-199.

541 *Ibidem*, s. 199-211. Kwestię małżeństwa Tegelczyk omawia także w *Kazaniu ślubnym z celi z maja 1943*; idem, *Traupredigt aus der Zelle (Mai 1943)* [w:] WE, s. 31-37. To kazanie wydaje się nie wnosić nic nowego do klasycznej refleksji ewangelickiej nad małżeństwem

542 E, [Ethik als Gestaltung], s. 76-78. Autor niniejszej pracy przyjął strategię tłumaczenia *Erfolg* w tym kontekście jako *sukces*; zob. *Der kleine Wahrig...*, [s. v. Erfolg], *op. cit.*, s. 259.

543 Bonhoeffer cytuje w dyskursie o samobójstwie formułę Seneki (*patet exitus*) z dzieła *De providentia*. Zob. E, [Das natürliche Leben], s. 192. L. Seneka, *O opatrzności,* [VI, 7] [w:] idem, *Dialogi, op. cit.,* s. 231: „ Przede wszystkim postarałem się o to, aby nikt was nie zatrzymał wbrew waszej woli. Droga wolności jest otwarta [*patet exitus*]. Jeżeli nie chcecie walczyć, możecie uciekać. I dlatego z wszystkich konieczności, jakim z mej woli jesteście poddani, nie uczyniłem żadnej łatwiejszą od śmierci".

Hippony w *De civitate Dei* rozwiał wszelkie wątpliwości i zakwalifikował samobójstwo niezależnie od okoliczności jako grzech[544]. Wcześniej Ojcowie Kościoła (Euzebiusz z Cezarei, Ambroży z Mediolanu) uważali, iż mogą istnieć przypadki, kiedy samobójstwo jest usprawiedliwione *coram Deo*[545]. Bonhoeffer pisze, iż człowiek różni się od zwierzęcia tym, że jest w stanie decydować o własnym życiu, tzn. akceptować go (*bejahen*) albo niszczyć (*vernichten*). Z perspektywy ludzkiej (*coram mundo*) samobójstwo jest próbą przezwyciężania bezsensu egzystencji[546]. Z perspektywy Stwórcy (*coram Deo*) samobójstwo jest uzurpacją człowieka[547]. Uznanie samobójstwa *in abstracto* za niegodziwe *coram Deo* nie oznacza, iż Tegelczyk potępia zawsze samobójstwo *in concreto* niezależnie od uwarunkowań takich jak: samotność (*Einsamkeit*), kryzys życiowy (*Lebenskatastrophe*), okoliczności wojenne[548], etc. Tegelczyk zajmuje się w *Ethik* »loci sexuales« takimi jak intymność, antykoncepcja i aborcja. W *Liście do przyjaciela z 8.7.44* znajdujemy rozważania na temat intymności (*Intimität*)[549]. Dostrzega on korelację między sekularyzmem polegającym na „wypieraniu Boga ze świata" (*die Verdrängung Gottes aus der Welt*), tzn. „z otwartości ludzkiej egzystencji" (*die Öffentlichkeit der menschlichen Existenz*), a intymnością, która obejmuje obszary od modlitwy po seksualność. Związek polega na tym, że intymność stała się terenem łowów (*Jagdgebiet*) dla zdesperowanych pseudoduszpasterzy. Gdy »robocza hipoteza Boga« przestaje działać w sferze publicznej, koncentrują się oni na sferze prywatnej. Zdaniem Tegelczyka Chrystus ma miejsce w intymności człowieka nie dlatego, że zawłaszczył sobie ten obszar, ani nie dlatego, że człowiek użyczył Bogu tam miejsca, ani nie dlatego, że pseudoduszpasterzom udało się przejąć nad

---

[544] A. Augustinus, *De civitate Dei contra paganos*, [I, 17; *Nulla re excusandi qui se occiderunt*], *op. cit.* Wyd. pol. idem, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.

[545] Euzebiusz z Cezarei podziwia dziewice, które podczas prześladowań w Antiochii pragnąc uniknąć zgwałcenia rzuciły się do rzeki. Ambroży z Mediolanu opisujący to samo wydarzenie traktuje je jako formę męczeństwa. Zob. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, [VIII, 8, 3-4]; wyd. pol. idem, *Historia kościelna; O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993; Ambrosius, *De virginibus*, [III, 7] [w:] PL, t. 16; wyd. pol. idem, *O dziewicach* [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, tłum. zespół, Warszawa 1986.

[546] E, [Das natürliche Leben], s. 193.

[547] *Ibidem*, s. 194: „Bóg zachował dla siebie władzę nad końcem życia, ponieważ tylko On wie, w jakim kierunku będzie je prowadził. [...] Nie ma żadnego innego przymuszającego powodu, który czyni samobójstwo niegodziwym, poza tym, że nad człowiekiem istnieje Bóg. Ten fakt (*Tatsache*) zostaje zanegowany przez samobójstwo".

[548] Bonhoeffer podaje przykład jeńca zmuszanego torturami do zdrady tajemnic wojskowych.

nim kontrolę, lecz dlatego, że Wcielony Logos jest współistotny człowiekowi w intymności. Bonhoeffer pisze w *Ethik*, że prawo do prokreacji (*die Fortpflanzung*) przynależy do prawa do naturalnego życia. Różnica między rozmnażaniem się zwierząt i ludzi polega na tym, że ludzie nie są nieświadomie poddani instynktowi, lecz mogą dokonywać odpowiedzialnego wyboru odnośnie do małżonka i liczby dzieci[550]. Jest to z dzisiejszej perspektywy *sui generis* uogólnienie, gdyż w społeczeństwach wysoko rozwiniętych i zracjonalizowanych mogą decydować uwarunkowania społeczne i finansowe, czyniące z »wolności do małżeństwa« *focus imaginarius*. Nie wspomina on, iż „skuteczne" środki antykoncepcyjne pojawiły się dopiero w 2. połowie XIX wieku, a więc owa różnica między zwierzęciem a człowiekiem w sferze seksualności jest „świeża". Tegelczyk uważa, że małżeństwo jest powołane do tworzenia nowego życia i że kontrolowanie liczby dzieci nie powinno się przekształcić w rezygnację z ich posiadania. Krytykuje on katolickie rozumienie małżeństwa jako sakramentu i katolickie podejście do antykoncepcji[551]. Bonhoeffer uważa aborcję za »atak na stające się życie (*das werdende Leben*)« i nazywa ją *expressis verbis* morderstwem[552]. W sytuacji kiedy zagrożone są jednocześnie życie matki i dziecka, nie widzi on możliwości obiektywnego zdecydowania, które życie ma „większą" wartość i pozostawia ten dylemat nierozstrzygniętym[553]. Bonhoeffer nie potępia w *Ethik* myślenia kategorią sukcesu (*Erfolg*), uważa jednak, iż nie obowiązuje ona w myśleniu *coram Verbo incarnato*[554]. Teologia ewangelicka nie powinna opowiadać się ani po stronie sukcesu (*Erfolg*), gdyż spowoduje to zarzut koniunkturalizmu[555], ani po stronie przegranej (*Misserfolg*), gdyż spowoduje to zarzut umiłowania cierpienia jako takiego (*an sich*) i negacji życia. Wnosi ona do dyskursu humanistycznego egzystencjalne rozumienie

---

[549] Tegelczyk rozumie pojęcie intymności zgodnie z definicją etymologiczną (*definitio nominalis*), tzn. jako »obszar najwewnętrzniejszy« (*der innerlichste Raum*); zob. GEORGES, [s. v. intime], t. 2, s. 399.
[550] E, [Das natürliche Leben], s. 199-200. Por. o »nadużyciach seksualności« (*Missbrauch der Geschlechtlichkeit*) u C. Luthardta: *Kompendium...,* [§ 66], *op. cit.,* s. 337-339.
[551] Wydaje się, iż Bonhoeffer uważał, że Kościół rzymskokatolicki aprobuje wstrzemięźliwość seksualną jako jedyną »metodę antykoncepcji«. Dziś aprobuje on »metody naturalne« nie nazywając ich metodami antykoncepcyjnymi. Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego,* [§ 2370], *op. cit.,* s. 546.
[552] E, [Das natürliche Leben], s. 203.
[553] *Ibidem,* s. 204 (przypis 4).
[554] *Ibidem,* [Ethik als Gestaltung], s. 77.
[555] Przez koniunkturalizm rozumie się »ubóstwienie sukcesu« (*die Vergötzung des Erfolges*); zob. *ibidem*, s. 76. Etyka ewangelicka jest odpowiedzialna w znacznej mierze za narodziny »homo oeconomicus«; por. idealnotypiczny model antropologiczny »homo oeconomicus«: F. Noichl, *Der*

Krzyża (= cierpienia), który nie jest karą za grzech, lecz jawi się jako παιδεια (pedagogia) i uczestnictwo w *via Christi*[556].

### 3.3. Podsumowanie

Koncepcja »pełnoletniego świata« i »etyki odpowiedzialności« jest oryginalną kontynuacją protestanckiego paradygmatu otwartości na świat poprzez chrystologiczną refleksję nad centralnością Chrystusa w świecie, studium Wcielenia (*finitum capax infiniti; infinitum capax finiti*), refleksję nad »głęboką doczesnością« i »pobożną świeckością«, reinterpretację *status triplex hierarchicus*, refleksję nad tym, co przedostateczne i tym, co ostateczne, doktrynę o mandatach i holistyczną antropologię (*totus homo*). Kluczem hermeneutycznym do koncepcji »pełnoletniego świata« jest dystynkcja *Lex – Evangelium*, gdyż Tegelczyk utożsamia religię z Prawem pojmowanym jako »warunek zbawienia«. »Pełnoletni świat« nie jest światem wolnym od religii, która jest *opus alienum*, lecz jest światem, gdzie dominuje Ewangelia. Bonhoeffer postuluje, żeby orzekać o świecie zgodnie z pryncypium antropologicznym *simul iustus et peccator*. Świat jest jednocześnie pojednany przez Chrystusa i grzeszny ze względu na protologiczny upadek i jego skutki (*peccatum originale*). Ostateczne zniesienie *status corruptionis* nastąpi w rzeczywistości eschatologicznej (*in spe*). »Etyka odpowiedzialności« jest etyką teologiczną i oznacza studium Wcielonego Logosu oraz »kształtowanie« (*Gestaltung*). Jej zadaniem nie jest abstrakcyjna analiza świata, lecz ogląd fenomenu życia. Tegelczyk nie ma zamiaru ograniczać pola obowiązywania nowej etyki tylko do przestrzeni Kościoła. Chrystologiczny fundament etyki odpowiedzialności paradoksalnie umożliwia jej transcendowanie, tj. wyjście poza siebie i zachowanie ważności poza Kościołem. Kościół winien pełnić funkcje kerygmatyczną i uświadamiać człowiekowi egzystencjalny sens doczesności. »Naturalne życie« jest zagrożone nie tylko przez tendencje ascetyzacyjne (*Asketisierung*), lecz także przez ubóstwienie (*Vergötzung*) naturalności, co skutkuje powtórną niewolą (*Versklavung*).

---

*homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie*, „Salzburger Theologische Zeitschrift” 2003 nr 2, s. 208-222.

[556] Zob. C. Löber, *Evangelisch-lutherische Dogmatik,* [vom Kreuz], *op. cit.,* s. 640-644; por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna,* tłum. A. Buchner, Toruń 1995, *passim*.

## 4. Zakończenie

Zamierzeniem niniejszej pracy była rekonstrukcja modelu sekularyzacyjnego późnego Bonhoeffera na podstawie *Widerstand und Ergebung* i *Ethik*. Ukazano, iż otwartość na świat obecna w myśli Tegelczyka była dominantą teologii ewangelickiej. W pismach Bonhoeffera z czasów wojny nie brakuje niejasności i niekoherencji (np. *disciplina arcana*), co jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że nie było mu dane skonstruować systemu. Postulat holistycznego usytuowania źródła autonomii świata w ekonomii Logosu (η οικονομια του Λογου) wydaje się aktualny także dziś, kiedy sekularyzm (*Säkularismus*) w sensie gogartenowskim dąży do autolegitymizacji świata bez uwzględnienia wydarzenia Chrystusa (*Christusereignis*). Przyszłością teologii ewangelickiej jest dyskurs interdyscyplinarny, ku któremu zmierzał Bonhoeffer[557]. Jego dziedzictwo stało się inspiracją dla humanistów całego świata[558], a dzieje oddziaływania (*Wirkungsgeschichte*) jego myśli są bogate. Powoływali się na nią m. in.: D. Sölle, anglojęzyczni »teologowie śmierci Boga« (H. Cox, J. A. T. Robinson, P. van Buren, W. Hamilton, T. Altizer, et al.)[559] i francuscy teologowie katoliccy (J. Metz, A. Gesche, G. Thils, C. Duquoc, et al.). Gogarten w powojennych dziełach skonstruował model sekularyzacyjny oparty w znacznej mierze na intuicjach bonhoefferowskich (analityka doczesności z perspektywy dystynkcji *Lex – Evangelium*). Można postawić tezę, że dzisiaj w Europie nie jest możliwe „poważne” uprawianie teologii ewangelickiej i nauk społecznych[560] bez ustosunkowania się w jakiejś formie do fenomenu sekularyzacji[561]. Próby reinterpretacji *status triplex hierarchicus* dokonane przez Bonhoeffera i W.

[557] Ciekawym przykładem takiego dyskursu jest dzieło francuskiego teologa katolickiego X. Tilliettego; X. Tilliette, *Chrystus filozofów..., op. cit.*; zob. T. Gadacz, *Chrystologia filozoficzna* [w:] RELIGIA, t. 2, s. 467-468.

[558] Zob. m. in. bibliografia prac o Bonhoefferze: *Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer..., op. cit.*; oraz bibliografia Bonhoeffera i o Bonhoefferze w NRD: *Bonhoeffer-Studien...*, red. A. Schönherr, W. Krötke, Berlin 1985, s. 208-211.

[559] Zob. E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970, *passim*.

[560] Por. sekularyzacja a system społeczny u N. Luhmanna; N. Luhmann, *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Kraków 1998, s. 217-261; idem, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002, s. 278-319.

[561] W USA sytuacja wygląda inaczej, zob. temat *civil religion* omówiony w eseju: T. J. Zieliński, *Państwo a religia w szkolnictwie publicznym USA* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej, op. cit.,* s. 188-217. Już 4. zgromadzenie powszechne LWB w roku 1963 w Helsinkach zajmowało się tym zagadnieniem; zob. *Bericht über die Diskussion zum Thema »Christus heute«*, [dokument nr 75] [w:] *Offizieller Bericht des 4. Vollversammlung des LWB, Helsinki 30. Juli - 11. August 1963,* Berlin-Hamburg 1965, s. 387-392.

Elerta[562] są cennym impulsem dla ewangelickiej etyki społecznej (*Sozialethik*) i dowodzą, iż jest możliwa hermeneutyczna aktualizacja dziedzictwa staroprotestanckiego. G. Ebeling podjął się próby nadania kształtu bonhoefferowskiemu postulatowi »niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych« poprzez projekt »hermeneutycznej teologii«. »Etyka odpowiedzialności« miała być inna od dotychczasowej ewangelickiej etyki teologicznej, która począwszy od *Epitome theologiae moralis* (1634) G. Calixta[563] uchodzi za schrystianizowaną etykę filozoficzną, u Calixta arystotelesowską, później głównie kantowską i heglowską. Tegelczyk konstruuje »etykę odpowiedzialności« jako etykę chrystologiczną o zdolności do transcendowania na płaszczyznę filozoficzną. Nie jest jego intencją ograniczanie obszaru obowiązywania etyki tylko do przestrzeni Kościoła. Lektura jego późnych pism zmusza do refleksji nad aktualnym i centralnym zagadnieniem humanistycznego uprawomocnienia nauk teologicznych. Teologia ewangelicka, tak zasłużona dla rozwoju edukacji i kultury, ma prawo uczestniczyć w dyskursie humanistycznym (*Humanwissenschaft, human science*), gdyż jej podmiotem (ζωον λογον εχων) i przedmiotem (λογος ενσαρκος) jest prawdziwy człowiek.

[562] Z roku 1926 w *Die Lehre des Luthertums im Abriss*, z roku 1956 w *Der christliche Glaube.*
[563] G. Calixt, *Werke*, t. 3 *Ethische Schriften,* red. I. Mager, Göttingen 1970; zob. B. Milerski, *Calixt* [w:] RELIGIA, t. 2, s. 360-361.

## 5. Bibliografia

### 5.1. Źródła (Główne dzieła Dietricha Bonhoeffera)


Bonhoeffer D., *Bisher unveröffentliche Briefe an Paul Lehmann*, „Evangelische Theologie" 1996 nr 5 (Schleiermacher: Religion, Schicksal und Gewissen).

Bonhoeffer D., *Gesammelte Schriften*, t. 1-6, red. E. Bethge, München 1958-1974.

Bonhoeffer D., *Krzyż i zmartwychwstanie*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 1999.

Bonhoeffer D., *Modlitwy i wiersze więzienne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2005.

Bonhoeffer D., *Nachfolge*, 15. wyd., München 1985.

Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.

Bonhoeffer D., *O odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, Kraków 2001.

Bonhoeffer D., *Psalmy; Modlitewnik Biblii; Wprowadzenie*, tłum. B. Widła, Warszawa 2004.

Bonhoeffer D., *Werke*, t. 1-16, red. E. Bethge et al., Berlin-München 1987.

Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung*, Hamburg 1974.

Bonhoeffer D., *Wybór pism*, red. A. Morawska, tłum. zespół, Warszawa 1970.

Bonhoeffer D., *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001.

*Literaturverzeichnis. Werke Dietrich Bonhoeffers. Unveröffentlichte Manuskripte* [w:] E. G. Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt-Hermeneutik-Sprache*, Tübingen 1985.


### 5.2. Opracowania


Barth U., *Säkularisierung* [w:] TRE, t. 29.

Bayer O., *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992.

Beckmann J., *Säkularisierung/Säkularisation* [w:] *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, *op. cit.*

Beckmann K., *Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer*, „Evangelische Theologie" 1968 nr 4.

Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała 2003.

*Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, red. A. Schönherr, W. Krötke, Berlin 1985.

Dembowski H., *Barth-Bultamann-Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, 2. zm. wyd., Rheinbach 2004.

Duquoc C., *Niejasności teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975.

„Evangelische Theologie" 1995 nr 6 (Dietrich Bonhoeffer heute).

Feil E., *Der Einfluss Wilhelm Diltheys auf Dietrich Bonhoeffers »Widerstand und Ergebung«*, „Evangelische Theologie" 1969 nr 12.

Feil E., *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, Berlin 1977.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

*Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004.

Gesche A., *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.

*The Honest to God Debate*, red. D. Edwards, J. A. T. Robinson, London 1963.

*Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer*, red. E. Feil, B. Fink, Gütersloh 1998.

Jeanrond W., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.

Jenkins D., *Religion and coming of age* [w:] *The Honest to God Debate*, *op. cit.*

Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.

Koleff-Pracka J., *Chrześcijański humanizm. Pedagogicznoreligijne znaczenie teologii Dietricha Bonhoeffera i Doroty Sölle*, Warszawa 2003 [praca doktorska w Bibliotece Głównej ChAT].

Kosian J., *Chrześcijaństwo jako »istnienie dla innych«. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992.

Krause G., *Bonhoeffer* [w:] TRE, t. 7.

Mascall E., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.

Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

Milerski B., *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994.

Milerski B., *Spotkać Boga w obcym człowieku*, „Rocznik Teologiczny ChAT" 2000 nr 1.

Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.

Müller W., *Evangelische Ethik*, Darmstadt 2001.

*Die mündige Welt*, t. 1-5, München 1955-1969.

Napiórkowski A. A., *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Kraków 2004.

Pöhlmann H., *Abriss der Dogmatik*, 2. zm. wyd., Gütersloh 1975.

Smith R., *Diesseitige Transzendenz*, tłum. K. Smith [w:] *Die mündige Welt*, t. 2, *op. cit.*

Thils G., *Chrześcijaństwo bez religii?*, tłum. G. Kania, Warszawa 1975.

Tietz-Steiding C., *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999.

Wendel E. G., *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt-Hermeneutik-Sprache*, Tübingen 1985.

Wędzel J., *Egzystencjalna orientacja teologiczno-etycznej myśli Marcina Lutra i Dietricha Bonhoeffera*, „Rocznik Teologiczny ChAT" 1993 nr 1; 1996 nr 1-2.

Zielińska K., *Spór o sekularyzację – od dominacji do negacji?*, „Przegląd Religioznawczy" 2004 nr 1.

**5.3. Literatura pomocnicza**

**5.4. Encyklopedie – słowniki – gramatyki**

*Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, red. F. Bautz et al., t. 1-24 plus Register zu Bd. 1-19, Hamm 1975-2005.

*Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, red. R. Hunter et al., Nashville 1990.

*Duden-Fremdwörterbuch*, red. zespół, 7. zm. wyd., Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 2001.

*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings et al., t. 1-12, New York-Edinburgh 1908-1926.

*The encyclopedia of the Lutheran Church*, t. 1-3, red. J. Bodensieck, Minneapolis 1965.

*Encyklopedia socjologii*, t. 1-4 plus suplement, red. zespół, Warszawa 1998-2005.

*Evangelical Dictionary of Theology*, red. W. Elwell, Grand Rapids/Michigan 1984.

*Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, red. H. Menge, Berlin-Schöneberg 1903.

*Grosswörterbuch Deutsch-Polnisch. Wielki słownik niemiecko-polski*, red. J. Piprek, J. Ippoldt, t. 1-4, Warszawa 2000.

*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, red. H. Krings et al., t. 1-3, München 1973-1974.

*Kirke-Leksikon for Norden*, red. zespół, t. 1-4, Aarhus [Århus] 1900-1929.

*Der kleine Wahrig. Wörterbuch der deutschen Sprache*, red. G. Wahrig i zespół, Gütersloh 1995.

*Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, red. R. Kassühlke, Stuttgart 1997.

Georges K. E., *Lateinisch-Deutsch Ausführliches Handwörterbuch*, red. 8. zm. wyd., Berlin 2002.

*Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, red. A. Khoury, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1998.

*Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 1-2, Warszawa 2003-2004.

*Lexikon der Bioethik*, red. zespół, t. 1-3, Gütersloh 1998.

*Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, red. A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, Freiburg im Breisgau 2003.

*New Dictionary of Theology*, red. S. Ferguson, D. Wright, Leicester-Downers Grove/Illinois 1998.

*Nowy słownik polsko-hebrajski, hebrajsko-polski*, red. A. Klugman, 3. wyd., Warszawa-Tel Awiw 1999.

*Nordisk teologisk uppslagsbok. För Kyrka och skola*, red. zespół, t. 1-3, Lund-Köpenhamn 1952-1957.

Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.

*Powszechna encyklopedia filozofii*, red. zespół, t. 1-, Lublin 2000-.

*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, red. zespół, t. 1-22, Leipzig 1896-1909.

*Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-10, Warszawa 2001-2003.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. K. Galling, t. 1-6, 3. zm. wyd., Tübingen 1957-1966.

*Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. 1-4, Freiburg/Breisgau-Basel-Wien 1967-1969.

*Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Krause, G. Müller, t. 1-35, Berlin-New York 1977-2003.

*Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. 1-2, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1977.

## 5.5. Pismo święte

*Die Bibel nach der Űbersetzung Martin Luthers mit Apokryphen*, [revidierte Fassung von 1984, zmieniona edycja z 1984 roku], Stuttgart 1985.
*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2. zm. wyd., Stuttgart 1977.
*Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, 3. wyd., Warszawa 1979.
*Novum Testamentum Graece*, [Nestle – Aland], 27. zm. wyd., Stuttgart 1998.
*Septuaginta*, red. A. Rahlfs, t. 1-2, 5. wyd., Stuttgart 1952.

## 5.6. Literatura biblistyczna

Eissfeldt O., *Einleitung in das Alte Testament*, 2. zm. wyd., Tübingen 1956.
Metzger B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, 2. wyd., Stuttgart 2000.
*Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, 2. wyd., red. W. Farmer et al., tłum. zespół, Warszawa 2001.
Schmoller A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 3. zm. wyd., Stuttgart 1994.
Schrage W., *Ethik des Neuen Testaments* [w:] *Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe*, t. 4, 4. zm. wyd., Göttingen 1982.
Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Matysiak, Warszawa 1999.
Soggin J., *Introduction to the Old Testament*, 3. wyd., tłum. J. Bowden, Louisville/Kentucky 1989.
Uglorz M., *Jahwe-Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002.
Uglorz M., *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*, Warszawa 1999.

## 5.7. Pozostała literatura pomocnicza

Allen D., Maurer E., *Philosophie für das Theologiestudium*, Gütersloh 1995.
Althaus P., *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, t. 1-2, Gütersloh 1949.
Althaus P., *Grundriss der Dogmatik*, 2. zm. wyd., Berlin 1952.
Althaus P., *Grundriss der Ethik*, 2. zm. wyd., Gütersloh 1953.
Ambrosius, *De virginibus* [w:] PL, t. 16.

Ambroży, *O dziewicach* [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, tłum. zespół, Warszawa 1986.

*Die Apostolische Väter*, red. K. Bihlmeyer, t. 1, Tübingen 1924.

Aratos, *Phenomenes. Φαινομενα*, red. J. Martin, Paris 1998.

Augustinus A., *De civitate Dei contra paganos* [w:] PL, t. 41.

Augustyn A., *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.

*Aus der Schatzkammer heiliger Väter*, t. 1 *Der Brief an den Diognet*, tłum. G. Klein, Berlin [sine anno].

Baier J., *Compendium theologiae positivae*, red. C. Walther, krytyczne wyd., t. 1-3, St. Louis 1879.

Bayer O., *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerische Ethik* [w:] *Freiheit im Leben mit Gott..., op. cit.*

Balcerowicz P., *Mahajana* [w:] RELIGIA, t. 6.

Balch G., *Was tut die Theologie?*, „Salzburger Theologische Zeitschrift" 1998 nr 1.

Balić S., *Sekularyzacja. Islam* [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych..., op. cit.*

Banek K., *Misteryjne kulty* [w:] RELIGIA, t. 7.

Barth K., *Dogmatik im Grundriss*, 8. wyd., Zürich 1998.

Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.

Barth K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947.

Bautz F., *Claudius Matthias* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, op. cit.*, t. 1.

*Bayerisches Wörterbuch*, red. J. Schmeller, Stuttgart-Tübingen 1827-1837.

„Bayreuther Beiträge zur Religionsforschung" 2005 nr 10 (Materialien zum Selbstverständnis der evangelischen Theologie universitärer Disziplin).

*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, t. 1-2, 2. zm. wyd., Göttingen 1955.

*Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, red. H. Steubing et al., Wuppertal 1970.

Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

Berger P., *Zachód z Biblią w tle*, tłum. Ł. Sommer, „Gazeta Wyborcza" 2005 nr z 9-10 lipca, s. 18-19.

Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

Bernardus Clarae-Vallensis, *Epistula LXXVII. Ad Hugonem de sancto Victore. Tractatus de baptismo* [w:] PL, t. 182.

Block J., *Verstehen durch Musik. Das gesungene Wort als hermeneutische Schule am Beispiel der Theologie Martin Luthers*, „Kerygma und Dogma" 2004 nr 2.

Bollnow O., *Existenzphilosophie* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*

Bollnow O., *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *op. cit.*

Borowik I., *Civil religion* [w:] RELIGIA, t. 3.

Borowik I., *Codzienność* [w:] RELIGIA, t. 3.

Borowik I., *Prywatyzacja religii* [w:] RELIGIA, t. 8.

Bremer J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, Kraków 2001.

*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.

Bronk A., *Religia* [w:] RELIGIA, t. 8.

Bultmann R., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* [w:] idem, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, t. 3.

Bultmann R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Schriften*, t. 1-4, 2. zm. wyd., Tübingen 1962.

Calixt G., *Werke*, t. 3 *Ethische Schriften*, red. I. Mager, Göttingen 1970.

*Carmina burana. Cantiones profanae* [w:] C. Orff, *Carmina burana*, red. S. Gunzenhausner, [wyd. Naxos], Bratislava 2000.

*Carmina Burana. Cantiones profanae*, tłum. M. Piechal, Szczecin 1988.

*Carmina burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des 13. Jahrhunderts aus Benediktbeuren*, red. J. A. Schmeller, Stuttgart 1847.

Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000.

Chwastek D., *Słowo w dobie mediów. Teologia Słowa w projekcie hermeneutycznym Gerharda Ebelinga i jej krytycy*, „Rocznik Teologiczny ChAT" 2004 nr 2.

Claudius M., *Lückenbüsser* [w:] idem, *Asmus omnia sua secum portans*, [cz. III] [w:] *Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka. Studienbibliothek*, red. M. Bertram, Berlin 2000.

Claudius M., *Der Mensch* [w:] idem, *Asmus omnia sua secum portans*, [cz. IV] [w:] *Deutsche Literatur von Lessing bis Kafka. Studienbibliothek*, red. M. Bertram, Berlin 2000.

Clausen H., *Christlig troslära*, Stockholm 1857.

*Codex iuris canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, tłum. zespół, Poznań 1984.

*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute*, red. O. Semmelroth [w:] *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgabe, lateinisch-deutsch*, t. 9, Trier 1967.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.

*Definicja religii. Studia i szkice*, red. M. Karas, Kraków 2002.

Dianz J., *Prorocka wizja historii* [w:] *Historia duchowości, op. cit.*

Dienst K., *Oetinger* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, op. cit.*, t. 6.

Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 1, 3. wyd., Leipzig-Berlin 1933.

Dilthey W., *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig 1906.

Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, t. 1-24, Göttingen et al. 1923-.

Dilthey W., *Introduction to the Human Sciences* [w:] idem, *Selected Works*, t. 1, red. tłum. R. Makkreel, F. Rodi, Princeton 1989.

Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.

Dilthey W., *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.

Dilthey W., *Von Deutscher Dichtung und Musik*, 2. wyd., Stuttgart-Göttingen 1957.

Dilthey W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 2, red. zespół, 3. wyd., Leipzig-Berlin 1923.

Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1968.

*Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, tom wstępny, Lublin 1965.

*Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zespół, t. 1-4, Kraków 2001-2004.

Donne J., *Complete Poetry and Selected Prose*, London-New York 1945.

Ebeling G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.

Ebeling G., *Hermeneutische Theologie*, „Kirche in der Zeit" 1965 nr 20.

Ebeling G., *Wort und Glaube*, t. 1, 3. zm. wyd., Tübingen 1967.

Ebeling G., *Wort und Glaube*, t. 2 *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969.

*Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998.

Elert W., *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg 1956.

Elert W., *Die Lehre des Luthertums im Abriss*, 2. wyd., Erlangen 1978.

Elert W., *Morphologie des Luthertums*, t. 1-2, München 1931-1932.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.

Elliott M., *Pieśń nad pieśniami* [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego..., op. cit.*

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna; O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993.

Evdokimow P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.

Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.

Feuerbach L., *De ratione, una, universali, infinita*, Erlangeae [Erlangen] 1828.

Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.

Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1904.

Fletcher G., *Ius et Lex. Kilka refleksji nad pojęciem prawa*, tłum. M. Kaducza, Warszawa 2001.

Frey C., *Repetitorium der Dogmatik. Für Studierende der Theologie*, 7. zm. wyd., Waltrop 2000.

*Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, red. H. Ulrich, Gütersloh 1993.

Gadacz T., *Chrystologia filozoficzna* [w:] RELIGIA, t. 2.
Gadamer H., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
Gass W., *Geschichte der christlichen Ethik*, t. 1-2, Berlin 1881-1887.
Gehlen A., *Zur Systematik der Anthropologie* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*
Gill D., *Secularism. Secular humanism* [w:] *Evangelical Dictionary of Theology, op. cit.*
Gogarten F., *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, Hamburg 1933.
Gogarten F., *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*, Tübingen 1968.
Gogarten F., *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Jena 1937.
Gogarten F., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956.
Gogarten F., *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932.
Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958.
Grabowska M., *Sekularyzacja* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, *op. cit.*
Grätzel S., Kreiner A., *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*, red. zespół, Stuttgart-Weimar 1999.
Grane L., *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, tłum. K. Lazar, J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002.
Grimal P., *Seneka*, tłum. J. Kaczyński, Warszawa 1994.
*Habits of heart. Individualism and commitment in American life*, red. R. Bellah et al., Berkeley-Los Angeles-London 1985.
Haeffner G., *Welt* [w:] *Sacramentum mundi.., op. cit.*
*Handbuch der christlichen Ethik*, t. 1-2, red. A. Hertz et al., Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1978.
Hartmann N., *Neue Wege zur Ontologie* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*
Hegel G., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 1990.
Hegel G., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [w:] idem, *Sämtliche Werke*, [Jubiläumsausgabe; wydanie jubileuszowe], t. 11, red. H. Glockner, 3. wyd., Stuttgart 1949.
Hegel G., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, 2. wyd., Warszawa 2004.

Heidegger M., *List o »humanizmie«* [w:] idem, *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, opr. K. Michalski, tłum. zespół, Warszawa 1977.

*Der Heidelberger Katechismus für Kirche, Schule und Haus in Anlehnung an die ersten Ausgaben von 1563*, 2. wyd., Moers 1934.

Heim K., *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung* [w:] idem, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*, t. 1, 3. zm. wyd., Berlin 1934.

Heim K., *Das Wesen des evangelischen Christentums*, 2. zm. wyd., Leipzig 1926.

Heimsoeth H., *Geschichtsphilosophie* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*

„Hermeneutische Blätter" 2003 nr 1 (Extra).

„Hermeneutische Blätter" 2003 nr z lipca (Gerhard Ebeling).

Hintz M., *Odpowiedzialność* [w:] RELIGIA, t. 7.

Hirsch E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, t. 1-5, Gütersloh 1949-1954.

*Historia duchowości*, red. A. Fanuli et al., t. 1 *Duchowość Starego Testamentu*, tłum. M. Pierzchała, Kraków 2002.

*Historia życia prywatnego*, red. P. Aries, t. 3 *Od renesansu do oświecenia*, tłum. zespól, Wrocław 1999.

Hoenecke A., *Evangelical Lutheran Dogmatics*, t. 1-, tłum. zespół, Mequon/Wisconsin 1982-.

Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1 Luther, Tübingen 1932.

Hollazius D., *Examinis theologici acroamatici*, Holmia-Lipsia [Stockholm-Leipzig] 1741.

Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001-2002.

Hutter L., *Compendium locorum theologicorum*, Stockholm 1618 [StockholmNB 001239483].

*Hutterus redivivus*, red. K. Hase, Leipzig 1883.

*Identität und Verständigung*, Gütersloh 1994.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, Toruń 1995.

Kant I., *Apologia zmysłowości*, tłum. Z. Zwoliński, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria" 2004 nr 4 (Kant).

Kant I., *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* [w:] idem, *Ausgewählte kleine Schriften*, red. H. Brandt, Hamburg 1999.

Kant I., *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, „Gazeta Wyborcza" 2004 nr z dnia 14-15 lutego.

Karp A., *Hinduzim* [w:] RELIGIA, t. 4.

*Katechizm Heidelberski*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1988.

*Katechizm Kościoła katolickiego*, tłum. zespół, 2. zm. wyd., Poznań 2002 [tłumaczenie oryginału łacińskiego z roku 1997].

Kijewska A., *Mikołaj z Kuzy* [w:] RELIGIA, t. 7.

Kizik E., *»Gute Polizey«. Dyscyplinowanie zachowań społecznych w ewangelickim Gdańsku w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] *Panorama lojalności..., op. cit.*

Kłoczowski J., *Człowiek-Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w »Istocie chrześcijaństwa« Ludwiga Feuerbacha*, Lublin 1979.

*Kodeks karny ze skorowidzem. Tekst obowiązujący od dnia 1 stycznia 1998 r.*, 4. wyd., Sopot 1997.

Kohlhäufl M., *Baumgarten Alexander Gottlieb* [w:] *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, op. cit.*, t. 15.

Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.

Kress H., *Verantwortung (theologisch-ethisch)* [w:] TRE, t. 34.

*Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, tłum. zespół, Bielsko-Biała 1999.

Kubiak A., *Niewidzialna religia* [w:] RELIGIA, t. 7.

Küng H., *Christsein*, 10. wyd., München-Zürich 1980.

Leeuwen van A., *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*, tłum. zespół, Berlin 1966.

Löber C., *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, Leipzig 1872.

Løgstrup K., *Verantwortung* [w:] RGG, t. 6.

Lonergan B., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976.

Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996.

Lucretius Carus T., *O naturze rzeczy*, tłum. G. Żurek, Warszawa 1994.

Lübbe H., *Religion nach der Aufklärung*, 2. wyd., Graz-Wien-Köln 1990.

Luhmann N., *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Kraków 1998.
Luhmann N., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002.
*Lullus Raimundus* [w:] RELIGIA, t. 6.
Luter M., *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, tłum. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999.
Luthardt C., *Kompendium der theologischen Ethik*, 3. wyd., Leipzig 1921.
Luther M., *Werke*, t. 1-64, red. zespół, Weimar 1883-1990.
Luther M., *Gesammelte Werke*, t. 1-10, red. K. Aland, Berlin 2002.
*Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, red. H. Löwe, C. Roepke, München 1983.
Łyczek R., *Konkretyzm* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii, op. cit.*, t. 5.
Maciuszko J. T., *Czas sakralny* [w:] RELIGIA, t. 3.
Maciuszko J. T., *Przestrzeń święta* [w:] RELIGIA, t. 8.
Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995.
Malingrey A., *Chrześcijańska literatura grecka*, tłum. M. Starowieyski, Tarnów 1995.
Malter R., *Abstrakt* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, op. cit.*, t. 1.
Mariański J., *Laicyzacja* [w:] RELIGIA, t. 6.
Mariański J., *Sekularyzacja* [w:] RELIGIA, t. 9.
Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 1-39, 2. wyd., tłum. zespół, Warszawa 1962-1979.
Marx K., Engels F., *Werke*, t. 3, Berlin 1969.
Mette N., *Sekularyzacja. Chrześcijaństwo* [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych..., op. cit.*
Michalski S., *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989.
Mikoś K., *U źródeł pojęcia profanizacji. Symbole religijne a problem ich profanowania w starożytnym Rzymie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2004 nr 45-46 (Szkice o symbolice religijnej).
Milerski B., *Calixt* [w:] RELIGIA, t. 2.
Milerski B., *Emil Brunner* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, *op. cit.*
Milerski B., *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Warszawa 1998.
Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, 4. wyd., Warszawa 2002.

Mödlhammer J., *Kirche und Welt bei Paul Tillich*, Wien 1971.
Molinski W., *Verantwortung. Verantwortlichkeit* [w:] *Sacramentum mundi..., op. cit.*, t. 4.
Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.
Moore G., *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980.
*Mszał. Modlitewnik*, 4. wyd., Opole 1965.
Nadolski B., *Liturgika*, t. 1-4, Poznań 1989-1992.
Napiórkowski A. A., *Ryzyko teologa*, „Tygodnik Powszechny" 2004 nr 43.
Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991.
Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.
Nietzsche F., *Kritische Gesamtausgabe*, t. 1-, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin-New York 1982.
Nietzsche F., *Kritische Studienausgabe*, t. 1-15, red. G. Colli, M. Montinari, 2. zm. wyd., Berlin- New York 1988.
Nietzsche F., *Philologica* [w:] idem, *Werke*, t. 18-19 [seria 3, t. 2-3], red. O. Crusius, W. Nestle, Leipzig 1912-1913.
Nietzsche F., *Pisma pozostałe (1862-1875)*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
Nietzsche F., *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, t. 1-5, red. C. Koch, K. Schlechta, München 1933-1942.
Nipperday T., *Luther und die Bildung der Deutschen* [w:] *Luther und die Folgen..., op. cit.*
Noichl F., *Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie*, „Salzburger Theologische Zeitschrift" 2003 nr 2.
*Offizieller Bericht des 4. Vollversammlung des LWB, Helsinki 30. Juli - 11. August 1963*, Berlin-Hamburg 1965.
Otto R., *Das Heilige. Űber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, 17.-22. wyd., Gotha 1929.
Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
Pabiasz W., *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993.

Paczkowska-Łagowska E., *Bollnow-szkic do portretu* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *op. cit.*

Pannenberg W., *How to Think About Secularism*, „First Things" 1996 nr 64.

Pannenberg W., *Jak myśleć o sekularyzmie?*, tłum. A. Łącka, P. Łącki, „W drodze" 2003 nr 5.

Pannenberg W., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961.

Pannenberg W., *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997.

*Panorama lojalności. Prusy królewskie i Prusy książęce w XVI wieku*, red. J. Axer, Warszawa 2001.

Patalon M., *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Richarda Niebuhra jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Słupsk 2002.

Pattison E., *Psychology of responsobility / irresponsibility* [w:] *Dictionary of Pastoral Care and Counseling, op. cit.*

*Patrologia*, red. Sz. Pieszczoch, t. 2 *Ojcowie mówią*, tłum. zespół, Gniezno 1994.

*Patrologia Graeca*, red. J. Migne, t. 1-161, Paris 1857-1866.

*Patrologia Latina*, red. J. Migne, t. 1-217, Paris 1878-1890.

Pieper F., *Christliche Dogmatik*, t. 1-3, St. Louis 1924.

Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.

*Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, 2. wyd., Warszawa 2002.

*Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węcławski, tłum. zespół, Poznań 2005.

Preus R., *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, t. 1-2, St. Louis 1970-1972.

Pyszczek G., *Durkheim* [w:] RELIGIA, t. 3.

*Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen*, Gütersloh 2002.

Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002.

Rothacker E., *Probleme der Kulturanthropologie* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*

Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i jego implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999.
Schaeffler R., *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. 1-3, München 2004.
Schleiermacher F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, t. 1-2, 2. wyd., Berlin 1884.
Schleiermacher F., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, krytyczne wyd., red. H. Scholz, Leipzig 1910.
Schwartländer J., *Verantwortung* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, op. cit.*, t. 3.
Seeberg R., *Christliche Dogmatik*, t. 1-2, Leipzig 1924.
Seneka L., *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Poznań 1996.
Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997.
Skowronek A., *Karl Barth* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, *op. cit.*
*Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tłum. zespół, Poznań 2002.
Sölle D., *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Stuttgart 1978.
Spener P., *Die evangelische Glaubenslehre. Predigten*, Frankfurt/Main 1717.
*Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1 *Hermeneutyka tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994.
Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, nowe wyd., Warszawa 2002.
Szczepański J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, 3. wyd., Warszawa 1969.
Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.
*Systematische Philosophie*, red. N. Hartmann, Stuttgart-Berlin 1942.
Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, 4. wyd., Kraków 2004.
Tempczyk M., *»Die Einheit der Natur« C. F. von Weizsäckera (1912)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga et al., t. 3, Warszawa 1995.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1-3, 20. wyd., Warszawa 2002.
Tertullianus, *De exhortatione castitatis* [w:] PL.
Tertullianus, *De resurrectione carnis* [w:] PL, t. 2.

Thielicke H., *The trouble with the Church. A call for renewal*, tłum. J. Boberstein, New York 1965.

Thimme H., *Responsibility* [w:] *The encyclopedia of the Lutheran Church, op. cit.*, t. 3.

Tillich P., *Hauptwerke*, red. C. Ratschow, t. 2 *Kulturphilosophische Schriften*, red. M. Palmer, Berlin-New York 1990.

Tillich P., *The Shaking of the Foundations*, London 1949.

Tillich P., *Systematische Theologie*, t. 1-3, tłum. R. Albrecht, I. Henel, Berlin-New York 1987.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1-3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004-2005.

Tilliette X., *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996.

Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, tłum. J. Salij [w:] idem, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999.

Trillhaas W., *Ethik*, 3. zm. wyd., Berlin 1970.

Ulrich H., *Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher*, München 1988.

Vaihinger H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin 1911.

Vetter D., *Sekularyzacja. Judaizm* [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych..., op. cit.*

Walther C., *Bei Gott ist viel mehr Gnade. Über den Unterschied von Gesetz und Evangelium. 10 Vorlesungen*, Zwickau 2004.

Waterhouse E., *Secularism* [w:] *Encyclopaedia of religion and ethics, op. cit*.

Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1-3, tłum. T. Zatorski, D. Motak, G. Sowinski, Kraków 2000.

Weber M., *Politik als Beruf*, Stuttgart 2002.

Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków-Warszawa 1998.

Wein H., *Das Problem des Relativismus* [w:] *Systematische Philosophie, op. cit.*

Weischedel W., Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, t. 1-2, Darmstadt 1998.

Weizsäcker C., *Zum Weltbild der Physik*, 3. wyd., Leipzig 1945.

Wendel S., *Verantwortung* [w:] *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, op. cit.*

Wichrowski M., *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995.

Wiebering J., *Zwei Räume – zwei Reiche?. Bonhoeffers »Ethik« in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik* [w:] *Bonhoeffer-Studien..., op. cit.*

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wittwer H., *Verantwortung (philosophisch-ethisch)* [w:] TRE, t. 34.

Wójtowicz A., *Dechrystianizacja* [w:] RELIGIA, t. 3.

Wójtowicz A., *Desakralizacja* [w:] RELIGIA, t. 3.

Wójtowicz A., *Socjologia religii* [w:] RELIGIA, t. 9.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 1993.

Zezschwitz C., *System der christlichen kirchlichen Katechetik*, t. 1, Leipzig 1863.

Zieliński T. J., *Państwo a religia w szkolnictwie publicznym USA* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej, op. cit.*

Żeromska E., *Shinto* [w:] RELIGIA, t. 9.

## 6. Zusammenfassung

In der Magisterarbeit *Das Säkularisierungsphänomen in der theologischen Reflexion des späten Dietrich Bonhoeffers* wurde das Säkularisierungsmodell D. Bonhoeffers aus *Widerstand und Ergebung* und *Ethik* rekonstruiert und beschrieben. Diese Untersuchung beginnt mit der Analyse des *saecularisatio*-Begriffes und des Verhältnisses der evangelischen Theologie zum *saeculum* in der Geschichte. Wir haben unterstrichen die Folgen der Reformation auf das Dasein-in-der-Welt und ihre Kulturbedeutung. Die Versöhnung bringt die Freiheit für Menschen (vide Gal 4). Das Weltoffenheitsparadigma wurde im 20. Jh. durch sog. dialektische Theologie K. Barths gebrochen, die den Unterschied *Lex – Evangelium* abgelehnt hat. Wir haben gezeigt, dass späte Werke Bonhoeffers durch die Religionskritik L. Feuerbachs (vide Arbeitshypothese Gottes), F. Nietzsches und durch die Lebensphilosophie W. Diltheys vorausgesetzt wurden. Der Tegeler Gefangene versuchte die Schrift zu folgen aber lehnte zugleich einige altprotestantische Lehrsätze (ενυποστασια, ομοουσιος, κρυψις, Sündlosigkeit und Jungfrauengeburt Jesu)[564] ab. Es gibt 2 Faktoren in seiner Reflexion: die Konzeption der mündigen Welt (Dogmatik) und die Verantwortungsethik (Ethik). Der Schlüssel zur Konzeption des religionslosen Christentums ist die Identifizierung der Religion mit dem als die notwendige Bedingung des Heils verstandenen Gesetz (Religion = περιτομη). Er postulierte die Welt nicht zu halten für »den gefährlichen Raum«, sondern die Welt zu urteilen nach dem Prinzip *mundus est simul iustus* (wegen Versöhnung, vide 2. Kor 5; Kol 2) *et peccatus* (wegen Erbsünde). Die Verantwortungsethik ist vor allem das Studium der Menschwerdung (*ius incarnationis*) und distanziert sich von der abstrakten philosophischen Ethik (Aristoteles, Kant, et al.). Aus diesem Studium stammen Gedanken von: dem Vorletzten-Letzten, der frommen Weltlichkeit, der tiefen Diesseitigkeit, Mandantenlehre, dem natürlichen Leben. Die Verantwortungsethik bedeutet die »Gestaltung«, d. h. Christus gewinnt die Gestalt in Menschen in *opus sanctificationis*.

---

[564] D. Bonhoeffer, *Christologie* [in:] Idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. E. Bethge, München 1958-1974, S. 166-243.

## 7. Summary

The Master thesis *The Phenomenon of Secularization in the Theological Reflexion of older Dietrich Bonhoeffer* reconstructs and explains the model of secularization as described in his *Letters and Papers from Prison* and *Ethics*. This examination begins with the analysis of the *saecularisatio*-notion and, on the other hand, the relation of Protestant theology to *saeculum* in the history. We have emphasized the results of the Reformation for the-being-in-the-world and its significance for the culture. The reconcilation brings about freedom for humanity (vide Gal. 4). The paradigm of »being open« to the world was challenged in XX century by so called dialectic theology of K. Barth, that rejects the distinction between *Lex* and *Evangelium*. We have shown that last Bonhoeffer's works stem from the criticism of religion of L. Feuerbach (vide »working hypothesis of God«), F. Nietzsche and from Dilthey´s philosophy of life. Bonhoeffer tries to follow the Scripture, nevertheless he rejects some confessional Lutheran doctrines (ενυποστασια, ομοουσιος, κρυψις, the sinlessness and virgin birth of Christ)[565]. There are two factors to be distinguished in his reflexion: the idea of »the mature world« (dogmatics) and the ethics of the responsibility (ethics). The clue to the idea of »the religiousless Christianity« is the identification of religion with the Law understood as the necessary condition of salvation (religion = περιτομη). He suggests not to look on the world as a »dangerous space«, but to judge it according to the principle *mundus est simul iustus* (because of reconcilation, vide 2 Cor. 5; Col. 2) *et peccatus* (because of original sin). The ethics of responsibility is mainly a study of the Incarnation (*ius incarnationis*) refraining from abstract philosophical ethics (Aristoteles, Kant, et al.). From this study are derived ideas such as: the distinction between the preultimate and ultimate, »the pious worldliness«, »the deep terrestriality«, mandates, »natural life«. The ethics of responsibility means »the formation«, i. e. Christ takes the form in human beings in *opus sanctificationis*.

[565] D. Bonhoeffer, *Christologie* [in:] Idem, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. E. Bethge, [Chr. Kaiser Verlag], München 1958-1974, p. 166-243.